

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_224387

UNIVERSAL
LIBRARY

OUP—43—30-1-71—5,000

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 1915 d 3. 5

Accession No. 213516

Author

Title

This book should be returned on or before the date last marked below

ندوة المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ
سعید احمد کسرا آبادی
ایم۔ اے۔ فارسی دیوبند

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

۸۵۱۶

۱۹۳۹ء

اسلام میں غلامی کی حقیقت

مسئلہ غلامی پر پہلی معقنہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور کوشش سے کی گئی ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

تعلیمات اسلام اور سچی اقوام

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر و باہر اور ہنگامہ خیزوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصرفانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن ریفریجرل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے جمع مع موقوفہ مقدمہ از مشرق قیمت پچھڑے مجلد سے

اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں سچی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ پر اُگے جسے قدیم و جدید ہر

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آج ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پہلا بصیرت افزا و متبادل قیمت صرف ۴۰

۱۹۴۰ء

نبی عربی صلعم

تاریخ امت کا اصول جس میں منسطورہ کی استعداد کے بچوں کیلئے سیرت و روکناات صلعم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق، جامعیت اور اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے قیمت ۱۳۰ مجلد عدد

فہم قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک صحیح فہم حاصل کرنے کیلئے شارع علیہ اسلام کے توفیق افعال کا سلوک کیا کیوں ضروری ہے؟ یہ کتاب خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

غلامان اسلام

پچھڑے زیادہ ان صحابہ تابعین تبع تابعین فقہاء و محدثین اور بابائے کثافت و کمرات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب جسے پیٹن سے غلامان اسلام کے حضرت ائینہ شامز کا ناموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جانا ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

اخلاق و فلسفہ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط و معقنہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریوں کی روشنی میں اصول اخلاق، فلسفہ اخلاق اور انواع اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعہ اخلاق کی تفصیلات تمام سطحوں کے مضابطائے اخلاق کے مقابلہ میں وضع کی گئی ہے پچھڑے مجلد سے

صراط مستقیم (انگریزی)

انگریزی زبان میں اسلام و عیسائیت کے مقابلہ پر ایک مختصر و مفید میں نو سہ خاتون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب قیمت ۱۰

منہج ندوۃ المصنفین قرو باغ دہلی

بُرْهَان

شماره (۱)

جلد دوم

ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۲	۱۔ نظرات
۵	مولانا محمد بدر عالم صاحب بیرٹھی	۲۔ قرآن مجید ادراس کی حفاظت
۲۱	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام غلامیؒ
۳۸	مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند	۴۔ اصول دعوت اسلام
۵۳	مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب دانا پوری	۵۔ علم حقایق
۶۳	مولانا محمد حسن صاحب بدر سنہی فنی فاضل	۶۔ مادائے تاریخ مذکورہ المصنفین
۶۶	ع - ص	۷۔ تلخیص ترجمہ: ہندوستان کا زراعتی ارتقا
۷۳	جناب صبا صاحب - و جناب الم صاحب	۸۔ ادبیات ۱۔ صبح کر بلا - قند پاری
۷۶	جناب تورشید الاسلام صاحب	نزل
۷۷	م - ح	۹۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

یوں تو جنگ کے ہولناک اور تباہ کن اثرات سے زندگی کا کوئی شعبہ بھی محفوظ نہیں ہے۔ لیکن سب سے زیادہ قابلِ رحم حالت ان تصنیفی اور تالیفی اداروں کی ہے جو اپنا ایک مخصوص معیار رکھتے ہیں اور جن کے کام کا مقصد کوئی تجارتی کاروبار نہیں بلکہ ان کے چند اجتماعی مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لئے انھوں نے کمر ہمت چست کر لی ہے اور ان کو اپنا معیار اتنا عزیز ہے کہ اسے نبھانے کے لئے بڑی سے بڑی شکل کو بھی انگیز کر سکتے ہیں۔

دسمبر ۱۹۳۲ء کے ختم ہونے پر خدا کا شکر ہے ندوۃ المصنفین کی عمر کے پانچ سال ختم ہو گئے، اگرچہ کاغذ کی گرانی اب ہوش ربا حد تک پہنچ گئی ہے اور اس میں ذرا مبالغہ نہیں کہ اب بجائے ایک روپیہ کے بارہ روپیہ خرچ ہو رہے ہیں لیکن سنین ماضیہ کی طرح اسال بھی ادارہ کی طرف سے چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن کے نام یہ ہیں۔

(۱) قصص القرآن جلد ۲ صفحات ۴۰۸ قیمت للہ

(۲) مسلمانوں کا عروج و زوال صفحات ۱۶۸ قیمت ۱۰/-

(۳) تاریخ ملت کا دوسرا حصہ یعنی خلافت راشدہ صفحات ۴۳۲ قیمت ۱۰/-

(۴) اسلام کا اقتصادی نظام دوسرا ایڈیشن صفحات ۳۶۰ قیمت ۱۰/-

ان کتابوں کو دیکھ کر آپ خود حلوٰں کر سکتے ہیں کہ ان کی طباعت و کتابت اور کاغذ کا معیار بالکل وہی ہے جو

گذشتہ سالوں کی کتابوں کا تھا۔ اور اس کے باوجود ان کتابوں کی قیمتیں جو کچھ گئیں ہیں وہ بھی نہایت مناسب و موزوں ہیں۔

ندوۃ المصنفین کے معاونین و محبین کو ہر سال ادارہ کی طرف سے چار کتابیں پیش کی جاتی ہیں اسال بھی ہم ان کو چار کتابیں ہی دیں گے۔ لیکن ان حضرات کو یہ واضح رہنا چاہئے کہ اسال کی چوتھی کتاب اسلام کا اقتصادی نظام ہے

یہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے جو متعدد اضافوں اور جدید ترتیب کے اعتبار سے پہلے ایڈیشن سے کہیں زیادہ ضخیم اور بہتر ہے اس لئے جو قدیم معاونین و محسنین اس کتاب کو لینا چاہیں وہ ایک کارڈ کے ذریعہ دفتر کو مطلع کر دیں ان کی خدمت میں مذکورہ بالا چاروں کتابیں ارسال کر دی جائیں گی، لیکن جو حضرات اب اس جدید ایڈیشن کو لینا پسند نہیں کرتے ان کو ادارہ کی طرف سے کوئی اور کتاب جو اس معیار کی ہوگی اور جسے وہ لینا پسند کریں گے پیش کر دیا جائیگا امید ہے کہ ہمارے کرم فرما معاونین و محسنین ہم کو یہ اطلاع کرنے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ وہ اسلام کا اقتصادی نظام جدید ایڈیشن چاہتے ہیں یا کوئی اور کتاب۔

اس سلسلہ میں افسوس کے ساتھ ہمیں یہ اطلاع بھی دینی ہے کہ ہم نے سال کے شروع میں معاونین و محسنین کو توقع دلائی تھی کہ "اسلام کا نظام سلطنت" نامی کتاب زیر تالیف و ترتیب ہے اور ہم اسے سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ شائع کر سکیں گے، لیکن ہوا یہ کہ توقع کے بالکل خلاف اس کتاب کی تالیف و ترتیب میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی اور اس کا حجم بھی توقع سے کہیں زیادہ ہو گیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کتاب کے اکثر اجزائی کی کتابت ہو چکی ہے، لیکن اول تو ابھی تالیف کے اختتام میں ہی کچھ اور دن صرف ہوں گے، پھر اس کے بعد مرحلہ کاغذ کی فراہمی کا ہے۔ اب نوبت گرانی سے گذر کر کاغذ کی نایابی تک پہنچ چکی ہے۔ اس لئے بظاہر مستقبل قریب میں اس کتاب کے شائع ہونے کی امید نہیں ہے۔ خدا نے چاہا تو سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ یہ شائع ہوگی۔

کاغذ کی سخت پریشان کن گرانی کو دیکھ کر بعض غلصہ و منتوں کا اصرار تھا کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محسنین کی شرح فیس بڑھادی جائے تاکہ ادارہ زیادہ زیر بار نہ ہو۔ ہم نے کئی دن تک اس مشورہ پر غور کیا اور آخر کار فیصلہ یہ ہوا کہ ابھی ہندوستان میں خالص علی اور سنجیدہ کاموں کی خاطر خواہ قدر نہیں ہے، اگر ہم اپنے اخراجات کے مطابق چندہ میں اور فیسوں میں اضافہ کریں تو برہان کا سالانہ چندہ بجائے پانچ روپے کے پندرہ روپے

اور معاونین و محبین کی فیس بارہ اور پچیس کے بجائے چھتیس اور پچتر روپے ہونی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ لوگ امن کے زمانہ میں بھی اتنی رقم سالانہ ادا نہیں کر سکتے۔ موجودہ دور جنگ میں جبکہ ضرورت کی تمام چیزیں بید گراں ہو رہی ہیں یہ رقم کس طرح ادا کر سکیں گے۔ اس بنا پر ہم سب کی رائے یہ ہی ہوئی کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محبین کی فیس حسب سابق ہی رکھی جائیں اور برہان کی ضخامت کو بھی بدستور ہی رہنے دیا جائے۔ لوگ اگر ایثار اور قربانی نہیں کر سکتے تو نذرۃ المصنفین کو اپنی باط کے مطابق ان مقاصد کی خاطر جن کے لئے وہ قائم ہوا ہے، ایثار و فداکاری سے کام لینا چاہئے۔ و علی اسہ التکلان و بیدالتوفیق۔

۱۳۳۱ھ کے لئے جو کتابیں تیار ہو رہی ہیں وہ لغت، تاریخ اور تفسیر سے متعلق ہیں، ہمارا اس سال بھی عزم یہی ہے کہ ہر طرح کی مشکلات کے باوجود ادارہ کی طرف سے اپنے معاونین و محبین کی خدمت میں چار کتابیں پیش کریں لیکن ہمارے دوستوں کو یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ کاغذ جس رفتار سے کیا ب ہوتا جا رہا ہے اگر رفتار یہی رہی تو عجب نہیں کہ ہم اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں، ہمارے پاس کاغذ کا اشاک نہیں ہے پھر بڑی مشکلوں سے جو کاغذ دست یاب ہوتا ہے وہ برہان کی نذر ہو جاتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ جس طرح بھی ہر سالہ تو مقررہ وقت پر شائع ہوتا ہی رہے ہم شروع سال میں ہی لکھدینا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اگر کوشش کے باوجود ہم ۱۳۳۱ھ میں چار کتابیں نہیں بلکہ اس کم کتابیں شائع کر کے تو امید ہے ہمارے دوستوں کو شکایت نہ ہوگی اور وہ اس کو ہماری مجبوری پر محمول فرمائیں گے۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۷)

انجناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ اہل

میں کہتا ہوں کہ سید اکوسی نے یہ تقریر ترتیب توقیفی کی جو ابہری میں فرمائی ہے مگر احقر نے جو نشان نزاع مقرر کیا ہے اس کے بعد یہ تقریر ترتیب اجتہادی مانکر بھی ہو سکتی ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سور میں ترتیب محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے مستفاد تھی اور غالباً حضرت عثمانؓ ان دو سورتوں میں یک گونہ الجھاؤ کی وجہ سے زبانی استفسار کے طالب تھے، سچ تو یہ ہے کہ ترتیب قرآنی کا جو بار حضرت عثمانؓ کے سر پر تھا، اگر یہ نہ ہوتا تو شاید حضرت عثمانؓ کو اس طرف توجہ بھی نہ ہوتی اور جس طرح قرآن اس عہد تک دن رات مسجدوں اور محفلوں میں پڑھا جاتا تھا اس وقت بھی پڑھا جاتا مگر تالیف کی ذمہ داری نے مجبور کر دیا تھا، کہ ایک ایک قدم پھونک پھونک کر اٹھا جائے۔ اگر حقیقت حضرت عثمانؓ کا یہ اپنا فعل معروف ترتیب کے خلاف ہوتا تو کم از کم وہ جماعت جو شہادت کے لئے آچڑھی تھی اپنے اعتراضات کی فہرست میں سب سے پہلے اس کا ذکر کرتی، ہاں اختلافِ احرف کا البتہ ذکر آیا ہے جس کی داستان آئندہ سنئے گا۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہاں بھی یہ ساری بحث اسی نقطہ پر دائر ہے، کہ جو ترتیب معروف تھی محض عمل سے مستفاد تھی اور ان سورتوں میں کچھ امور ایسے درپیش آگئے تھے جن کے متعلق حضرت عثمانؓ کی تمنا یہ تھی کہ کاش اس کو زبانی طے کر لیا جاتا اسی لئے حسرت کے لہجہ میں فرماتے ہیں کہ فقبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ولم یبتین لئانھا منھا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس جملے میں اسی بیان اور قول ہی کی تمنا تو ہے اب جس نے فعلی ترتیب کو کافی سمجھا اس نے اسی ترتیب کو قائم رکھا۔ اور جس کے کان دھوں پرتالیف کا بوجھ تھا اسے بہت سے شکوک نے آگھیرا مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب سوائے تمناؤں کے اور کیا رہ گیا تھا۔ ص و کمہ حصر اب فی بطون المقابر۔

الحاصل یہ سمجھنا کہ فعلی ترتیب اجتہاد کا دروازہ بند کرتی ہے صحیح نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حسب بیان قرطبی امام مالکؒ فرماتے ہیں انما ألف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ۔ مگر بایں ہمہ پھر شیخ جلال الدین السیوطی نے ان کا مذہب یہ نقل فرمایا کہ ترتیب سوران کے نزدیک اجتہادی تھی لہذا صاحب الروح کی ساری تقریر ہمارے مختار پر بھی کی جاسکتی ہے بلکہ اس صورت میں اور زیادہ دلچسپ ہو جاتی ہے

اختلاف احرف | مضمون کا تسلسل اس کا مقتضی تھا کہ اب میں آپ کے سامنے دورِ رصدیقی اور اس کے بعد کے ادوار میں قرآن کریم کی حفاظت کا کچھ حال لکھتا مگر مصلح کی بنا پر اس سے پہلے ایک اور اہم بحث شروع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ عہدِ نبوۃ کے قرآن کریم میں احرف کا جو اختلاف منقول ہے اس کی بھی تشریح کردی جائے چونکہ اس سے قبل میں اختلاف ترتیب آیات و سور کی بحث شروع کر چکا ہوں اس لئے اگر اسی ضمن میں اختلاف احرف کی بحث کا فیصلہ بھی کر دیا جائے تو زیادہ بے محل نہیں ہے، علاوہ ازیں عہدِ خلفاء میں قرآن کریم کی نوعیت پر ترجیح سے پہلے بھی بہت سے قلم اٹھ چکے ہیں اور غالباً اس موضوع پر سیر حاصل بحثیں کی جا چکی ہیں مگر میرا جہاں تک علم ناقص ہے اختلاف احرف کے عنوان پر ابھی تک اردو میں تو کیا عربی میں بھی کوئی تشفی بخش بحث دیکھنے میں نہیں آئی، شارحین حدیث کے علاوہ ابن جریر طبری، امام قرطبی، امام طحاوی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور ان کے دیگر اقران و امثال نے اس پر مستقل مستقل مقالات سپرد قلم کئے ہیں۔ کتاب الابریز میں بھی اسی مضمون پر ایک بیض مقالہ نظر سے گذرا مگر وہ ہماری فہم سے بالاتر تھا اور اس کا جو حصہ قابل فہم بھی تھا وہ اردو ماہنامہ کے مطالعہ کرنے والے اصحاب کے تحمل سے بالاتر تھا، اس لئے ہم اس کا کوئی اقتباس اس جگہ

درج کرنے سے معذور ہیں، ہم سے جہانتک ہو سکا اس سلسلہ میں بقدر ہمت و فرصت جدوجہد کی شاید کہ شاید مقصود نظر آجائے مگر جس قدر غور و خوض کیا گیا اسی قدر جہل کا عالم اور وسیع ہونا لگتا ہے۔ اسی محرومی و تہیہ میں ایک تنہا ہی مبتلا نہیں ہوں بلکہ مجھ سے قبل بعض کبار علماء بھی میرے ہمہ نظر آتے ہیں حتیٰ کہ ابو جعفر محمد بن سعدؒ نحوی تو یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ حدیث ان مشکلات میں سے ہے جس کے حل کی اب امید بھی نہیں ہے۔ امام قرطبیؒ مقدمہ تفسیر پر پتھر پھیرتے ہیں کہ ابنِ جہان نے اس کی شرح میں ۳۵ اقوال نقل فرمائے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقوال صحیح ابنِ جہان کے تتبع کے باوجود میری نظر کہیں نہیں گزرے مگر شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے ان اقوال کو بالتفصیل ذکر فرمایا ہے اس لئے حسبِ بیانِ امام قرطبیؒ اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ شرح ابنِ جہان کے کلام میں ضرور موجود ہیں۔ ایک طرف ابو جعفر محمد بن سعدؒ نحوی کا مایوس کن بیان ہمارے سامنے ہے دوسری طرف ابنِ جہان کی ۳۵ شروح کا ذخیرہ پیشِ نظر ہے بار بار ان پر غور کرتا ہوں اور آخر کار یہ کہہ کر اٹھ کھڑا ہوتا ہوں کہ یہ شہ پریشاں خواب من انکثر ت تعمیر ہا

اس لئے ضروری اور بہت ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اولاً اٹھ کبار علماء کے جو حیرہ اقوال ہماری نظر سے گزرے ہیں ان کو ذکر کیا جائے پھر ان کی روشنی میں جہانتک ہماری عقلِ نارسا کی سیاقی ہو سکی اس کو بھی بہت ناظرین کر دیا جائے۔ یہ تو میں نہیں کہتا کہ ان اوراق میں اس بحث کیسے نے آخر تک پہنچا دیا ہے مگر بفضلہ تعالیٰ یہ بوثوق کہا جاسکتا ہے کہ اس بحث کے مطالعہ کے بعد جس قدر اقوال و شروح کا انتشار و فساد ختم ہو جاتا ہے، اور ایک فہمِ انسان کو موقعہ ہاتھ آسکتا ہے کہ وہ کم از کم اپنے اطمینانِ قلب کے لئے کوئی فیصلہ کر سکے، جہاں کبار علماء کا معرکہ ہو وہاں اپنے خیال کو فیصلہ کن کہنا ایک علمی جرأت ہے لیکن جہانتک اپنی سعی و فہم کا تعلق ہے اس کا نتیجہ آپ کے سامنے رکھ دینا علمی فرضِ منصبی ہے۔ اب فضلاء کو اختیار ہے کہ اسے رد و قبول کے بعد

وہ کوئی اور قدم آگے بڑھائیں اور امانت و دیانت کے ساتھ اس حدیث کی شرح ٹھکانے لگائیں۔ دُفوق کل ذی علم علیہ۔

انزل القرآن علی سبعة احراف | الفاظ مذکورہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جن کو حسب بیان شیخ جلال الدین سیوطی اکیس صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔ سہ منہ ابویعلیٰ میں روایت ہے کہ ایک دن امیر المؤمنین عثمانؓ نے منبر پر اس حدیث کے متعلق حاضرین سے دریافت فرمایا تو سب نے اس کی صحت کا اقرار کیا اور آخر میں خود امیر المؤمنین نے بھی اس پر مزید تصدیق ثبت فرمائی۔ حتیٰ کہ امام ابو عبیدہؓ کا تو یہ خیال ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے سہ مگر افسوس ہے کہ جن قدر یہ حدیث سر کے لحاظ سے قوی تھی اسی قدر کثرت شروح کے باعث مبہم ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ ابنِ جان کی ذکر کردہ سب شروح اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو موضوع بحث بنایا جائے بلکہ تھوڑے غور سے اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت شروح صرف تعبیری اور اعتباری فروق کو مستقل حیثیت دیدینے سے پیدا ہو گئی ہیں جس سے سوائے ذہنی انتشار کے کوئی حاصل نہیں ہوتا اس لئے ایک مفکر دماغ کو چاہے کہ وہ ہر شرح کو ایک مستقل شرح سمجھنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اصل مغز پر نظر رکھے۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ان شروح کے متعلق بعض علماء کے یہ کلمات نقل فرمائے ہیں۔
هذه الوجوه اکثرها متداخلة ولا أدری مستندھا۔ یعنی یہ کہ یہ اقوال اکثر ایک دوسرے میں درج ہیں اور ہمیں نہیں معلوم کہ ان کا متمسک کیا ہے۔

دوم یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اقوال کی یہ کثرت اختلافِ سلف کا ثمرہ نہیں بلکہ لفظی احتمالات

سہ ابی بن کعب۔ انس۔ خذیفہ۔ زید بن ارقم۔ سمروہ۔ سلمان بن مرد۔ ابن عباس۔ ابن مسعود۔ عبدالرحمن بن عوف عثمان۔ عمر۔ عمرو بن ابی سلمہ۔ عذیق العاص۔ معاذ۔ ہشام بن حکیم۔ ابو بکرہ۔ ابو جہم۔ ابوسید خدری۔ ابوشکرہ ابو ہریرہ۔ ابوالیث رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (اتقان ج ۱ ص ۴۶ ۴۷)

سہ وسہ اتقان ج ۱ ص ۵۰۔ سہ اتقان ج ۱ ص ۵۱۔

اور قوتِ فکر یہ کے نفاذ کا نتیجہ ہیں حتیٰ کہ ابنِ عربی فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اثر۔

حافظ سنذری تحریر فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ناپسندیدہ ہیں لے

حافظ ابن حجر نے بھی ان اقوال کو مستقل حیثیت دینے سے ذرا پہلو ہٹی فرمائی ہے اور غالباً اسی لئے

یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ اقوال ہم کو صحیح ابنِ حبان میں نہیں ملے۔ بہر حال ان کے مطالعہ میں چونکہ یہ اقوال نہیں

آئے خواہ اس کے اسباب کچھ بھی ہوں، اس لئے اس بارے میں یہ پتہ دینا بھی مفید تھا کہ یہ اقوال کثیرہ جس

کی طرف منسوب ہیں اس کی کتاب میں نہیں ہیں اس لئے ہم بھی ان ۳۵ اقوال کو نقل نہیں کریں گے بلکہ صرف

ان اقوال پر اکتفا کریں گے جن کو امام قرطبی نے اپنے مقدمہ تفسیر میں منتخب فرمایا ہے اور ان ہی پر ہمساری

بحث مقصود رہے گی۔ ہم کسی جرح و قدح سے قبل یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس حدیث کے چند سیاق کتبِ معتبرہ

سے نقل کر کے آپ کے سامنے رکھ دیں تاکہ آپ اُن پر غور کرنے کے بعد ان شروح کے خطا و صواب کا جلد تر

فیصلہ کر سکیں۔

عن ابی بن کعب ان جبرئیل لقی ابی بن کعب سے روایت ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو عند نے اُضاۃ بنی غفار کے پاس نبی کریم سے ملاقات کی

بنی اُضاۃ بنی غفار فقال ان اللہ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو امر فرماتا ہے کہ اپنی امت

یا مراء ان تقرأ امتک القرآن کو قرآن کریم ایک حرف پر پڑھائیے آپ نے فرمایا

علیٰ حرف فقال أسألك اللہ کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس کی مغفرت اور عافیت چاہتا

معافتمو مغفرتہ فان امتی ہوں کیونکہ میری امت صرف ایک حرف پر پڑھنے

لا تطیق ذلك الخ کی طاقت نہیں رکھتی۔

لے قسطلانی ج ۲ ص ۴۵۲۔۔۔ ۳۵۴ فہ الباری ج ۱ ص ۲۱۔ ۳۵۴ اُضاۃ بنی غفار مدینہ طیبہ میں ایک پانی کا نام تھا جو مکہ بنی غفار

قبیلہ اس پانی پر ہزار ہا سال سے اس کو اُضاۃ بنی غفار کہا جانے لگا۔ محشی قرطبی نے غالباً یہاں پوشش بکھڑا ہے۔

(۲) عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبائیل فقال یا جبائیل انی بعثت الی مة امیین منھم العجوز والشیخ الکبیر والغلام والمجاریة والرجل الذی لم یقر کتاً باقط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

ابی بن کعب سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جبریل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اے جبریل میں یکایک ایسی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں جو امتی میں بڑھی عورتیں اور بڑے مرد بھی ہیں بچے اور لڑکیاں اور ایسے اشخاص بھی ہیں جنہوں نے بالغام والہجاریۃ والرجل الذی لم یقر کتاً باقط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

(۳) قال ابن شھاب بلغنی ان تلك السبعة الاحرف انما هی فی الامم الذی یکون واحدا لا یختلف فی حلال ولا حرام۔

ابن شہاب تابعی فرماتے ہیں کہ مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ یہ سب سب احرف حکم میں سب برابر ہیں، ان میں حلت و حرمت کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی ان سب احرف میں مسئلہ کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

(۴) عن عمر بن دینار قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل القرآن علی سبعة احرف کھا شاف کاف۔

عمر بن دینار فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن سات احرف پر نازل ہوا ہے جس میں سے ہر حرف کافی دشانی ہے۔

(۵) ان المسورین مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاری حدثننا انھما سمعا عمر بن الخطاب یقول سمعت ہشام بن حکیم یقرأ سورة الفرقان فی حیوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ہشام بن حکیم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیوة میں سورۃ الفرقان پڑھتے ہوئے سنا، میں نے جو کان لگایا تو دیکھا کہ وہ کئی طرح سے پڑھتے ہیں جن کو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا تھا۔ صحابہ سے صبر نہ ہو سکا، میں نے نماز ختم کرنے کی ان کو

فاستمعت لقرآنہ فاذا هو یقر علیٰ حرفو ان کو ہمت دی بعد میں اس زمانہ کے دستور کے مطابق
 کثیرۃ لم یقرئہما رسول اللہ صلی اللہ مجرم کی طرح اپنی چادران کے گھگھے میں ڈالی اور کہا کہ جو قرآن
 علیہ وسلم فکلت اُسا وری فی الصلوۃ تم پڑھ رہے تھے یہ تم کو کس نے سکھائی انھوں نے جواب دیا کہ
 فتصیرت حتیٰ سلم فلایت بدائد فقلت بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ تم جھوٹ کہتے ہو
 من اقل کذا هذه السورة التي سمعتك کیونکہ اس سورت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بھی پڑھایا
 تقرأ قال قرأینہما رسول اللہ صلی اللہ ہو مگر اس طرح نہیں جیسا کہ تم نے پڑھا لہذا میں ان کو کھینچتا
 علیہ وسلم فقلت کذبت فان رسول اللہ ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا اور
 صلی اللہ علیہ وسلم قل انتم یسأل علی غیر میں نے کہا کہ یہ شخص کچھ ایسے طریقوں سے پڑھتا ہے کہ
 ما قرأت فانطلقت بدأ قودہ الی رسول اللہ جو آپ نے مجھ کو نہیں پڑھائے آپ نے ارشاد فرمایا کہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انی سمعت ان کو چھوڑ دو و پھر ہشام کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے
 هذا یقر سورۃ الفرقان علی حرف لم ہشام پڑھو تو، انھوں نے وہی قرأت جو میرے سامنے
 یقرئہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھی تھی پڑھی، سنا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اسی طرح
 أرسلنا قرأ یا ہشام فقرأ علیہ القراءۃ التي قرآن اتر رہا ہے۔

سمعت یقر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر مجھ سے پڑھنے کو فرمایا۔ میں نے وہی قرأت جو حضور
 انزلت ثم قال قرأ یا عمر فقرأت القراءۃ التي صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی تھی پڑھ کر سنائی اس پر
 اقل انی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی ہی فرمایا کہ قرآن اسی طرح نازل ہوا ہے، اور
 کک انزلت ان هذا القرآن انزل علی فرمایا کہ قرآن سات اُحرف پر نازل ہوا ہے جس کو
 سبعة اُحرف فاقرؤا ما تیسر منہ۔ جو آسان ہو اسی طرح وہ پڑھ لے۔

حافظ ابن حجر نے عرفا روق اور ہشام کے اس نزل کے مشابہ پانچ واقعات جو اسی طرح

صاحبِ نبوت کے سامنے پیش ہوئے اور سب کے جواب میں ہی ارشاد فرمائی گئی ہے تحریر کے ہیں۔ ابن جریر طبری نے بھی بالتفصیل اسانید کے ساتھ ان کو نقل کیا ہے۔ ان واقعات سے ضناً یہ پتہ چل سکتا ہے۔ کہ صحابہ کرامؓ اور بالخصوص عمر فاروقؓ تحفظِ قرآن کے متعلق کیا جذبات رکھتے تھے۔

ان پانچ قرآن کے علاوہ ایک اور سیاق ہے جو ابن جریر طبری نے بہت بسط و شرح کے ساتھ مقدمہ تفسیر میں لکھا ہے مگر ہم نے بغرض اختصار صرف ان پانچ ہی پر کفایت کی ہے۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نتائج ان سے برآمد ہو سکتے ہیں پہلے وہ ہم آپ کے سامنے پیش کر دیں اس کے بعد جو بہترین اقوال اس حدیث کی شرح میں ہیں اس کو نمبر وار نقل کر دیں۔

شرح حدیث میں مختلف اقوال | راہِ پہلی دوسری حدیث سے ظاہر ہے کہ تخفیف کی درخواست اس لئے کی گئی تھی کہ لوگ ابتداء قرآنی زبان سے آشنا نہ تھے اگر ان کو ایک لب و لہجہ کے ساتھ قرأت کا مکلف بنایا جاتا تو تلاوت قرآن شریف کا باب ہی مسدود ہو جاتا اور کم از کم دشواری سے خالی تو نہ تھا اس لئے یہ بہولت فرمادی گئی کہ جس کو جو حرف آسان ہو وہ اُس حرف کی قرأت کرے اور اس تو سب کا دائرہ سات ا حروف تک وسیع کر دیا گیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے لفظ اَصَاة بنی عفار سے یہ مبالغہ ہے کہ تخفیف بعد الحجۃ نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ حدیث نمبر اول سے ظاہر ہے کہ یہ درخواست مقام اَصَاة میں پیش ہوئی اور اس جگہ منظور بھی ہوگئی اور یہ مقام مدینہ طیبہ میں ہی واقع ہے۔ لہذا متعین ہو گیا کہ نزولی تخفیف کی تاخیر بعد الحجۃ ہی ہو سکتی ہے۔
(۳) تیسری حدیث سے ظاہر ہے کہ ان ا حروف میں اختلاف صرف لفظی تھا معنوی کوئی اختلاف تھا

۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔ ۲۔ قرطبی کے حنفی نے مقام اَصَاة کو سرف سے پہلے کہ مکرم کے قریب لکھا ہے۔ اگر اسے صحیح تسلیم کیا جائے تو یہ حافظ ابن حجرؒ کا یہ استنباط زیرِ غور ہوگا۔ ہمیں اس وقت اس سے غرض نہیں ہے کہ اس نام کا کوئی مقام سرف سے پہلے ہے یا نہیں، بلکہ بحث یہ ہے کہ اگر کوئی مقام سرف سے پہلے ہے بھی تو کیا حدیث میں یہی مقام مراد ہو سکتا ہے؟

اسی وجہ سے ابنِ شہاب زہری فرماتے ہیں کہ ان احرف میں حلال و حرام کا اختلاف نہ تھا۔

(۴) چوتھی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حرف ان سات احرف میں سے اپنی مراد میں کافی تھا اور فہم

مراد یا استنباط احکام میں ایک دوسرے کا محتاج نہ تھا، یہاں قارئینِ کرام فرماؤ فرمائیں کہ جب ان سب

احرف میں معنی کے لحاظ سے کچھ تضاد نہ ہو اور ہر حرف اپنی اپنی مراد میں مستقل ہو تو پھر عثمانؓ کا کسی اسلامی مصلحت

کے پیش نظر ایسے حرف کا پابند بنا دینا جس پر کہ قرآن قبل از تخفیف نازل ہوا تھا کس اعتراض کا موجب بن سکتا ہے؟

(۵) حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کے مکالمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان احرف سب سے قرأت بھی نئی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم ہی پر تھی یعنی ہر شخص بطور خود جو چاہے اپنی طرف سے پڑھ لینے کا مختار نہ تھا بلکہ حضرت رسالت سے

جس طور پر اور جس حرف میں اس کو تعلیم دی جاتی اسی حرف کا وہ اپنی زندگی میں پابند رہتا تھا۔

نظا احرف سے کیا مراد ہے | ان محل تنبیہات کے بعد لفظ احرف کی تشریح کی جاتی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ابنِ سعد ان نحوی

سے حرف کے چار معنی نقل کئے ہیں۔

۱۔ حرف الجہار۔ ۲۔ کلمۃ معنی معجہ۔ ۳۔ راصل حرف کے معنی لغت میں طرف کے ہیں۔ اسی معنی

کے لحاظ سے حرف الجہل کہا جاتا ہے یعنی طرف الجہل۔ ۴۔ حرف جہار کو بھی حرف اسی مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ

بھی ایک طرف میں واقع ہوتے ہیں۔ ابنِ جریرؒ فرماتے ہیں کہ احرف کے معنی قرأت کے بھی آتے ہیں۔ وکعت تقول العرب

لقراءة الرجل حرف۔

سید محمد علی بلاویؒ نے اپنے رسالہ میں حرف کے معنی تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احرف قرآن قرأت کے

ان مخصوص اطوار اور ان ہیات و کیفیات مخصوصہ کا نام ہے جن پر کہ وہ کلمہ صاحب نبوت کی لسانِ مبارک کی سمجھا

اہم قرطبیؒ اور شرح حدیث احرف کے معانی سننے کے بعد اب امام قرطبیؒ کے وہ پانچ اقوال سنئے جو اس حدیث کی

شرح میں اصولوں نے ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) سیف بن عیینہ، ابن جریر، ابن وہب اور امام طحاوی اور بقول ابن عبد البر الکفری علماء کا قول یہ ہے کہ احرف سبعہ میں تخفیف کا مطلب یہ تھا کہ معانی متقاربہ کو الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا۔ مثال کی طور پر یوں سمجھئے کہ یا موسیٰ اقبل ولا تخف کو بجائے اقبل کے تعال ولا تخف یا ہلم۔ عجل۔ اسر ولا تخف سب پڑھا جاسکتا تھا کیونکہ یہ سب الفاظ متقارب المعنی ہیں لہذا اس کی اجازت دیدی گئی تھی کہ ان لفظوں میں سے جس کو چاہا ادا کرنا آسان ہو اس طرح وہ پڑھے۔ اس کی تائید عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو سیوطیؒ نے فضائل ابی عبیدہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو ان شجرۃ الزقوم طحائم الاثیم پڑھایا تو اس کی زبان سے لفظ الاثیم ادا نہ ہو سکا اور بجائے الاثیم کے تیم پڑھنے لگا اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اچھا کیا تم بجائے الاثیم کے الفاخر (جو اس کے ہم معنی ہی نہ پڑھ سکتے ہو اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ فرمایا کہ اچھا تو یونہی پڑھ لو۔

امام طحاویؒ نے اسی قول کی تائید میں ابوبکرؓ صحابی سے ایک اور حدیث نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرأت کی یہ توسیع اس حد تک جائز تھی جہاں تک کہ اصل مضمون کی بالکل تبدیلی نہ ہو جائے یعنی آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت نہ بن جائے۔ اسی لئے ابی بن کعبؓ سے منقول ہے کہ وہ للذین آمنوا انظرونا میں انظرونا کی بجائے امهلونا۔ اخبرونا۔ اذقونا بھی پڑھ لیا کرتے تھے۔ اسی طرح کلماء اضاءلہم مشوافیہ میں مشوافیہ کی بجائے سحوافیہ پڑھنا بھی جائز سمجھتے تھے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی۔

علامہ سیوطیؒ ابن عبد البرؒ سے اس قول کی تفصیل یہ نقل فرماتے ہیں کہ احرف قرآنی جن پر قرآن کریم نازل ہوا ہے ان میں صرف لفظی فرق ہے نہیں کہ ایک حرف میں ایک معنی اور دوسرے حرف میں اس کی ضد ہو جیسا کہ رحمت کی ضد عذاب اور عذاب کی رحمت۔ کیونکہ اس تغیر سے نوآیت کا مضمون ہی بدل جاتا ہے اور ایک آیت کی بجائے دوسری آیت بن جاتی ہے اسے تخفیف نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تخفیف کا مطلب تو یہ تھا کہ جس آیت کے متعلق قرأت کا امر ہو اس کی قرأت میں کوئی تخفیف پیدا کی جاوے نہ یہ کہ اس آیت ہی کو سرے سے بدل

دیا جائے لہذا تا وقتیکہ آیت کے مضمون میں کوئی تبدیلی نہ ہو جو لفظی ترمیم مرادف کی جگہ مرادف رکھ کر ہو سکتی ہو وہ سب قابلِ برداشت ہوگی۔

تنقیحات [الف] حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی کسی ایک حرف پر ہوا تھا جس کو اصل سمجھا جاتا ہے بقیہ احرف کی توسیع بدرِ خصت تھی۔

(ب) ایک مرادف کی دوسرے مرادف سے ترمیم اس وقت برداشت کی جاتی تھی جبکہ اصل لغت کی ادائیگی میں کوئی خاص دشواری ہو جیسا کہ لفظِ اِثِمِ دار نہ ہو سکنے کی صورت میں ناجبر کی اجازت دی گئی۔

امام حمادی کی پیش کردہ روایات سے یہ دائرہ کچھ اور زیادہ وسیع نظر آتا ہے جس پر آئندہ گفتگو ہوگی۔

(ج) اس بنا پر لفظ نزلِ مجاز پر محمول ہو گا کیونکہ جس لغت پر قرآن نازل ہوا تھا وہ صرف لغت قریش تھی مگر چونکہ سات احرف کی توسیع بھی صاحبِ نبوت کی زبانی حاصل ہوئی تھی گو قرآن کا نزول اس توسیع پر ہی مگر جب اس کی اجازت خود صاحبِ نبوت سے مل گئی تو اب اس کی قرات مثل نازل شدہ لغت کے جائز ہو گئی لہذا اس کو بھی لفظِ نزل سے تعبیر کیا گیا۔

(د) اس شرح پرے کا عدد بظاہر تحدید کے لئے نہیں ہو سکتا بلکہ تشر کے لئے ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جب تک معنی میں ترمیم نہ ہو اس وقت تک ایک لفظ دوسرے لفظ کے بجائے پڑھا جا سکتا ہے خواہ یہ ترمیم سات تک ہو یا زیادہ

چنانچہ حافظ ابن حجر زیرِ شرح^۱ انزل القرآن فرماتے ہیں۔ ولفظ السبعة يطلق على ارادة الكثرة في الاختار

كما يطلق السبعون في العشرات والسبع مائة في المئتين ولا يرد العدد للمعین۔ یعنی اکائیوں میں سات اور دہائیوں میں ستر اور سینکڑے میں سات سو کا عدد صرف کثرت کے لئے متعلل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے معنی عدد معین کے نہیں ہوتے۔

حضرت شاد ولی اللہ^۲ فرماتے ہیں۔ و ذکر سبع ہائے کثرت است نہ ہائے تحدید۔ ۳۵

گوان اکابر محققین کی رائے اس طرف ہے کہ یہاں یہ لفظ تکثیر کے لئے ہے مگر کیا کیجئے کہ میرا دل کی قوت بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ نظم قرآنی میں کسی صورت اتنی توسیع متحمل ہو کہ ہر شخص حسبِ دلخواہ تلاوت کرنے کا مجاز ہو سکے۔ ولنا س فیما یعشقون مذہب۔ احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ توسیع سات میں منحصر تھی وہ بھی بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر گویا اس کا مسموع ہونا بھی شرط تھا اور ای وجہ سے ان توسیعات کو نازل شدہ کہنا درست ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک جو کچھ حافظ ابن حجرؒ نے لفظ سبع کے متعلق لکھا ہے، اگر اس کی بھی رعایت کی جائے تو مضائقہ نہیں، اور کہہ دیا جائے کہ سبع کے عدد میں اگر ایک طرف تعین ہے تو دوسری طرف کثرت کے معنی بھی اس میں موجود ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سات عدد تک توسیع کر دینا بہت زیادہ توسیع ہے ظاہر ہے کہ جہاں نزول لغت قریش پر ہوا اس جگہ اس نازل شدہ لغت کے علاوہ چھ لغت تک توسیع کر دینا کم توسیع نہیں، اس لئے اس عدد میں کثرت کے معنی بھی ملحوظ رہ سکتے ہیں۔

ابن جریر طبریؒ نے حضرت ابیؓ سے ایک روایت نقل فرمائی ہے وہ ہمارے اس بیان کی مؤید ہے ثم قال ان الملکین ائمانی فقال اقل القرآن علی حرف وقال الاخر زید قال فقلت زیدی قال اقل اعلیٰ حرفین حتی بلغ سبعۃ اء حرف فقال اقل علی سبعۃ اء حرف۔ اس روایت سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عدد توسیع شدہ سات پر ختم ہو گیا تھا۔ علامہ سیوطیؒ حضرت ابو بکرؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جب توسیع سات اء حرف تک مل گئی تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا تو وہ خاموش ہو گئے۔ اس سے میں نے سمجھ لیا کہ رخصت سات ہی عدد تک تھی، ان کے سوا شیخ سیوطیؒ نے اور روایات بھی اسی مضمون کی پیش کی ہیں اور ان سے ہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سب سے مراد عدد معین ہی ہے اور صرف تکثیر مراد نہیں۔

اب ایک سوال یہ ضرور پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر عدد سبع کا تحدید کے لئے ہے تو پھر اس عدد میں انحصار کی کیا وجہ ہے یہ توسیع اس عدد سے کم و بیش کیوں نہ ہوئی۔ اولاً تو یہ سوال ہی لغو ہے ظاہر ہے کہ توسیع کے لئے جو عدد

بھی فرض کیا جاوے یہ سوال وہاں بھی وارد ہو سکتا ہے اور اگر خدائی احکام کے لئے نکتہ بیان کرنا ہمارے فرائض میں ہو تو ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ عدد وسیع میں کثرت کے معنی یہی ہیں گویا سات حرف تک توسیع بہت توسیع ہوگی مگر ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ اس کثرت کا مطلب ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ سات کا عدد کوئی مفہوم ہی نہیں رکھتا، صرف تکثیر مراد ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یک کثرت سات کے عدد میں منحصر رہیگی۔ ہمارے نزدیک سات حرف کو بہت توسیع کہہ دینا کچھ متبعذ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: *وكان في هذا السبع لعلنا لا يحتاج لفظه من الفاظ* *الى اكثر من ذلك العدد* دغلاً لئلا یعنی آپ نے توسیع کی درخواست صرف سات تک اس لئے فرمائی کیونکہ آپ کو یہ اندازہ تھا کہ اکثر الفاظ میں اس سے زیادہ توسیع کی حاجت نہ ہوگی اور اتنی توسیع بہت کافی ہوگی۔

رہی یہ بحث کہ اس توسیع میں اختیارات عام کے ہاتھ میں تھا یا وسیع پر موقوف تھا تو احقر کے خیال ناقص میں ارجح یہی ہے کہ اس کو وسیع پر موقوف رکھا جائے۔ امام قرطبی نے اس پر ایک مستقل فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنی زبان میں محالِ اصلاح ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

امام فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا یہ مقصد نہیں تھا کہ تبدیل مرادفات کا حقیقی صحابہ کرام کے سپرد کر دیا گیا تھا کہ جس کا جو بی چاہے وہ باختیار خود جو چاہے پڑھ لیا کرے کیونکہ یہ تو اعجاز قرآنی کے بالکل خلاف ہے اور نہ اس تقدیر پر حفاظت قرآنی کا کچھ مطلب رہتا ہے لہذا ضروری ہے کہ جو تبدیلی بھی ہو وہ شارع علیہ السلام پر منتہی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ امام قرطبی کی یہ وقت نظر قابلِ داد ہے کہ اعجاز قرآنی کو انھوں نے صرف بیانات ترکیب میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ مفردات قرآنیہ میں بھی اعجاز سمجھا ہے۔ بلاشبہ اعجاز کی جو رفعت مفردات و مرکبات ہر دو میں تسلیم کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ صرف مرکبات میں اعجاز رکھنے سے پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہمارے شیخ امام العصر سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا مسلک بھی یہی تھا کہ نظم قرآنی میں کسی جگہ بھی ایک لفظ

دوسرے لفظ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا بلکہ یہ بھی فرماتے تھے کہ جو آیات و سورتیں غیر نسخ التلاوت ہیں وہ بابِ بلاغت میں نسخ آیات سے کچھ ممتاز نظر آتی ہیں۔ دیوبند کے ایک مشہور ادیب اور فاضل بزرگ یعنی حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب مرحوم، مترجم تہنی و حاشہ کا منقولہ ہیں بالواسطہ پہنچا ہے جو ان کی ادبی بہارت اور قرآنی دلچسپی پر دلالت کرتا ہے فرماتے تھے کہ لغت عرب میں جس قدر بہترین الفاظ تھے ان کو قرآنِ کریم نے منتخب فرما کر استعمال فرمایا ہے اس کے سوا جو بچا ہے وہ سب فضلہ ہی فضلہ رہ گیا ہے گویا لغت عرب کو کھوکھلا کر دیا ہے۔

اندازہ فرمائیے کہ جب بلغار کے کلام کی صرف زینت ہی زینت سے کسی کلام کی تالیف ہوئی ہوگی تو پھر اس کی تزیین کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ کسی قصیدہ میں صرف دو چار چیدہ اشعار ہونے سے جب سارا قصیدہ مزین کہا جاسکتا ہے اور اگر کسی عبارت کے چند فقرات کی زبانی سے اس عبارت کو رشتیق سمجھا جاسکتا ہے تو اس کلام کا کیا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جس کا ہر حرف موتی اور ہر فقرہ مرصع ہو، ناممکن اور قطعاً ناممکن ہوگا کہ کلامِ بشر اس کا مقابلہ کر سکے، امام قرطبی کے لئے ہمارے دل سے دعائیں نکلتی ہیں جنہوں نے ہمیں قرآنِ کریم کے ایک بابِ اعجاز کی طرف راہ نمائی فرمائی جس کو حضرت استاد مرحوم نے اپنی درس میں بار بار بیان فرمایا ہے اگر ہمیں اپنے موضوع سے دوڑ چلے جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو ہم اِٹلہ سے اس کی پوری ایضاح کرتے۔ کتب میں ابھی نفسِ تراذوف کے وقوع پر گفتگو ہو رہی ہے ایک محقق جماعت نفسِ تراذوف ہی کی منکر ہے گو اس کا دعویٰ بظاہر جب نظر آتا ہے مگر درحقیقت بڑے ذوق پر مبنی ہے اور دوسری جماعت گو تراذوف کا اقرار کرتی ہو مگر یہ بحث اس میں بھی جاری ہے کہ کیا ایک مرادف کو دوسرے مرادف کے قائم مقام مطلقاً رکھا جاسکتا ہے؟ جب یہ گفتگو کلامِ بشر میں جاری ہے تو خالقِ بشر کے کلام میں یہ توسیع کہاں تک مناسب ہوگی۔ قابلِ غور ہے۔ اسی لئے امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو جیسا مناسب سمجھیں حسب ضرورت سات اُحرف تک تعلیم دیکتے تھے اسی لئے حضرت عمرؓ نے اقرار کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا تھا اور اسی وجہ سے آپ نے بھی دونوں صحابہ کی قرأت سُکر کھذا اُقرآنی جبرئیل

فرمایا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو توسیع صحابہ کرام کو مرحمت ہوئی تھی جیسا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منتہی تھی اسی طرح جبریل علیہ السلام ہی کے ذریعہ نازل ہوئی تھی۔ لہذا اب لفظ نازل اپنی حقیقت پر رہے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جس طرح اہل لغت قرآنی وحی جبریل کے ذریعہ نازل تھا، اسی طرح اور لغات کی توسیع بھی منسزل من اللہ ہی تھی۔

حافظ ابن حجر بھی بحث کرتے کرتے ایک جگہ لکھ گئے ہیں۔ وثقة ذلك ان يقال ان الالباحۃ المذكورة لم يقع بالتشهي اي ان كل أحد يغير الكلمة بما زادها في لغة بل المرامي في ذلك السماع من النبي صلى الله عليه وسلم وبغيره الى ذلك قول كل من عمرو هشام في حديث الباب قلأني النبي صلى الله عليه وسلم لكن ثبت عن غير واحد من الصحابة انه كان يقرأ بالمرادف وان لم يكن مسموعا له۔ یعنی توسیع مذکور کا مطلب یہ نہیں تھا کہ تغیر کلمات ہر شخص کے اپنی خواہش پر موقوف تھی بلکہ یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنا گیا ہو، اسی کی طرف عمرو و هشام کے قول اشارہ کر رہے ہیں۔ اقلأني النبي صلى الله عليه وسلم یعنی مجھ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طور پر پڑھایا تھا۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہوتا ہے کہ بہت سے صحابہ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس توسیع پر عمل کیا مگر اس ترمیم شدہ لفظ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہونا کوئی ضروری نہیں سمجھا گیا،

میں کہتا ہوں کہ کیا اس اشکال کی وجہ سے یہ مناسب ہے کہ حدیث کی شرح ہی بدل دیجائے یا ان اصحاب کرام کے لئے کوئی تاویل کر لی جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں احادیث پر صحیح عمل کرنے والا سب سے پہلا قافلہ وہ ہی مقدس ہستیوں کا تھا اس لئے احادیث کی صحیح شرح وہی ہوگی جو ان حضرات کے عمل سے متعین ہو جائے مگر جس جگہ خود صحابہ کرام اختلاف نظر آئے اس جگہ اسی جماعت کی پیروی اولیٰ نظر آتی ہے۔ جس کا عملی دامن ظاہری الفاظ سے بھی وابستہ ہو۔ پھر یہ بھی ایک

واقعہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کے عمل کی پوری تشریح و تفصیل ہمارے سامنے نہیں آسکی، اس لئے جب تک اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکے اسی جماعت کے کسی مشرح و مفصل عمل کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں قصور ہمارا ہے کہ اس بُعد زماں کی وجہ سے جب ہم ان کی تفصیل ہی نہیں پاسکے تو عمل کیسے کریں۔ ہماری قوتِ فکر یہ کامیدان اب بھی ان ہی حضرات کا قول و فعل ہے ہاں ہم نے اپنی فہم کے مطابق صرف معیار ترجیح پر رکھا ہے کہ جو طائفہ اقرب الی الحدیث ہو بشرح حدیث میں اسی کو اپنا مقتدی بنالیا جائے اور جو قول اپنی تصور فہم و اس کی پوری تفصیل پر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے بعید نظر آئے اُسے ترک کیا جائے صحابہ کرام میں اختلاف کے وقت کیا کرنا چاہئے یہ ایک مستقل بحث ہے جس کو مشرح دیکھنا ہو وہ اپنی موضع میں دیکھ لے ہمیں تو صرف یہ بتلانا منظور تھا کہ اگرچہ صحابہ نے تو وسیع احرف میں لفظ مرادف کا مسوع ہونا ضروری نہیں سمجھا تو اس بنا پر حدیث نبوی کے ظاہری معنی متروک نہیں ہو سکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُن صحابہ نے اس حدیث کا خلاف کیا ہے۔ والعیاذ باللہ۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی ان کے ذہن میں کیا شرح تھی یا اپنے عمل کی ان کے نزدیک کیا توجیہ تھی، یہ مراحل سب اُس بعد زماں کی وجہ سے مبہم ہیں۔

(باقی آئندہ)

فلسفہ عجم

ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

اس کتاب میں ایذا نافی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ تصوف کے موضوع پر نہایت سائنٹفک طریقہ سے بحث کی گئی ہے یہ ڈاکٹر صاحب موصوف کی بلند پایہ عالمانہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ قیمت دو روپے

مکتبہ برہان دہلی۔ قزول باغ

امام طحاویؒ

(۳)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب بنی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

بہر حال مجھے تو صرف مصر کی تاریخ کا ایک ورق پیش کرنا تھا اور اب ہم اس زمانہ تک آگئے ہیں جہاں دیکھ رہے ہیں کہ اس ملک میں ایک حنفی اور ایک شافعی عالم میں مقابلہ کا بازار گرم ہے کہ ٹیک ان ہی دنوں میں ایک اور واقعہ پیش آتا ہے اور اس واقعہ کو بیان کرنے کے لئے مجھے اتنی لمبی چوڑی تہدیکے بیان کرنے کی رحمت اٹھانی پڑی کیا کیا جائے۔ عام موضوع واقعات کو اتنی ناقص حالت میں بیان کرتے ہیں کہ اصل حقیقت کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لیکن بحمد اللہ کبھر ہوئے منتشر حوادث و واقعات کو جہاں تک مجھ سے ممکن ہو سکا ہے میں نے انھیں ایک سلسلہ میں جوڑنے کی کوشش کی ہے، اور اب آدم برہم مطلب۔

امام طحاویؒ کا طلب علم | قصہ یہ ہے کہ مصر میں شافعیات اور خفیت کے درمیان ہی عالمانہ کشمی ہو رہی تھی کہ عین کے لئے مصر آنا۔ | ان ہی دنوں میں یا اس سے چند سال پہلے صعیہ مصر کے گاؤں طحاسے ہمارے امام ابو جعفر

طحاویؒ جو اس وقت نو عمر تھے، مصر طلب علم کے شوق میں تشریف لائے، ان کی والدہ چونکہ امام ابو ابراہیم مزیٰ کی بہن تھیں، اس لئے قدرتا ان کی تعلیم کا موزوں ترین مقام خود اپنے ماموں کا گھر ہو سکتا تھا، چنانچہ یہ اپنی ماموں ہی کے پاس تعلیم میں مصروف ہو گئے، ابتدائی منازل طے کر چکنے کے بعد جب اوپر کی کتابوں کے پڑھنے کا وقت آیا تو غالباً بڑی کتابوں میں اس وقت کے لحاظ سے شافعی مکتب خیال کے تعلیمی حلقوں میں مسند الشافعی جو نسبتاً شافعیوں کی کتابوں میں اس وقت آسان ترین کتاب تھی، اپنے ماموں سے انھوں نے پڑھنی شروع کی مسند شافعی میں بجائے مسائل اور مباحث کے صرف وہ حدیثیں جمع کر دی گئیں جنہیں امام شافعیؒ اپنی سند سے روایت

کرتے ہیں اور جو چھپ چکی ہے۔

یہ مسند شافعی وہ نہیں ہے جو عام طور پر مسند شافعی کے نام سے مشہور ہے اور جو مصر اور ہندوستان میں مسند الشافعی کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ کیونکہ یہ امام شافعیؒ کی تالیف نہیں بلکہ ابو جعفر محمد بن مطریا ابو العباس الاحمدمتوفی ۳۸۸ھ اس کے جامع ہیں۔ صاحب الطبقات نے جس مسند الشافعی کا ذکر کیا ہے وہ مسند الشافعی ہے جس کو مزنی امام شافعیؒ سے روایت کرنے اور مزنی کا امام طحاویؒ اس کے راوی ہیں۔ یہ کتاب ۵۱۳ھ میں مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

جہاں تک میر خیال ہے اماموں کے پاس ان کی تعلیم اسی کتاب پر ختم ہو گئی کیونکہ آئندہ جب مسند درس حدیث پر فدا نے ان کو پہنچایا تو المرنی سے صرف مسند الشافعی ہی روایت کرتے تھے جیسا کہ صاحب طبقات نے لکھا ہے

تفقہ اولیٰ علیٰ حالہ المرنی دروی طحاوی نے ابتدا میں اپنے اماموں مرنی سے تعلیم پائی مرنی کے واسطہ

عند مسند الشافعی ۱۷ سے وہ مسند شافعی کی روایت بھی کرتے تھے۔

ایک انقلاب آفرین واقعہ اور غالباً اسی زمانہ میں جب الطحاوی اپنے اماموں سے مسند الشافعی پڑھ رہے تھے خفیت بلکہ فقہی دنیا کا وہ واقعہ پیش آیا جس نے سچ تو یہ ہے، کم از کم خفی فقہ کے استدلالی طریقہ کا رخ بدل دیا، عام مورخین تو صرف اسی قدر لکھتے ہیں، صاحب جوامع المصنوعہ نے مشہور خفی امام ابو یوسف القدوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے

کان ابو جعفر الطحاوی یقر علی المرنی ابو جعفر طحاوی اپنے اماموں مرنی سے پڑھتے تھے ایک دن مرنی

فقال لیو ما واللہ لا افلحت فغضب نے ان سے کہا کہ تو کامیاب نہ ہو گا بس اس پر ان کو غصہ آگیا

وانتقل من عندہ ۱۸ اور مرنی کے پاس سے ہٹ گئے۔

ابن خلکان نے بغیر کسی حوالہ کے اسی واقعہ کو بیان کرتے ہوئے بجائے ”لا افلحت“ کے ”واللہ لاجاء منک

شیء“ کے الفاظ نقل کئے ہیں، قریب قریب دونوں کا مطلب ایک ہی ہے، چونکہ پہلی روایت خفی اسکول کے ایک

۱۷ طبقات ج ۲ ص ۱۰۳ - ۱۸ جوامع المصنوعہ ج ۱ ص ۷۶ - ۱۹ تم سے کچھ بن نہ آئے گا۔

ضمہ دار امام القدوری کی ہے، اس لئے اسی کو میں نے اختیار کیا ہے مگر قدوری کی روایت ہو یا ابن خلکان کی دونوں کی عبارت اتنی محل ہے کہ اس سے یہی نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ طحاوی نے اپنے ماموں سے کسی خانگی سلسلہ میں سنے یا پڑھنے پڑھانے کے وقت کسی سوال یا نا فہمی پر ان کو ڈانٹ پڑی لیکن اگر اس کو قرینہ قرار دیا جائے کہ عموماً اس واقعہ کا ذکر طحاوی کی تعلیمی حالت کو بیان کرتے ہوئے مؤرخین کرتے ہیں۔ اس سے غالب گمان ادھر ہی جاتا ہے کہ اس قصہ کا تعلق درس و تدریس ہی کے شعبہ سے ہے۔

اب اگر یہ مان لیا جائے اور اس کے ملنے کی کفنی وجہ تو اس کے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ قصہ تھا کیا؟ کیا طحاوی نے کچھ پوچھا تھا اس پر المرنی بگڑ گئے، یا کسی بات کے سمجھنے میں الجھے، دیر ہو گئی، استاد کو غصہ آ گیا، خیر یہ تو ہو سکتا ہے، درس و تدریس کا جن کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ استادوں سے عموماً ایسی صورتوں میں شاگردوں کو کچھ سننا ہی پڑتا ہے۔ مگر المرنی کا غصہ بھی اتنا کہ کچھ برا بھلا کہتے لیکن علم کے ایک طالب کو بددعا دینی اور وہ بھی المرنی جیسے محتاط متقی آدمی کا، اور اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز یہ واقعہ کہ علامہ طحاوی کا اس پر بگڑ جانا، اور اتنا برہم ہو جانا کہ ہمیشہ کے لئے اپنے ماموں کے حلقہ سے الگ ہو جانا، یقیناً غور کرنے کی اور سوچنے کی بات ہے، آخر المرنی استاد تھے اور استاد بھی معمولی نہیں بلکہ ایسی شخصیت تھے جو ہزار بارہ سو سال سے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کی امام شافعیؒ کے بعد امام مانی جاتی ہے علاوہ انہیں آخر المرنی طحاوی کے حقیقی ماموں بھی تو تھے۔ باپ، ماموں، خالو جی، بزرگوں کے غصہ کی بات پر بزرگوں کا بگڑ جانا اور اتنا بگڑ جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لینا، اس زمانہ میں جب خودی اور بزرگی کے قوانین مغربی تمدن کے زیر اثر چنداں اہم نہیں رہے ہیں، ممکن ہے کہ چنداں قابل لحاظ نہ ہو لیکن ہم اسلامی تمدن و معاشرت کے جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں اس وقت یہ کوئی معمولی بات نہیں ہو سکتی اور اس سے آگے دلچسپ بات وہ ہے جس کا ذکر اس فقرہ کے بعد کیا جاتا ہے یعنی سب ہی لکھتے ہیں کہ ماموں کے

ان الفاظ سے

غضباً بوجہ من ذلک وانتقل من المرنی کی اس بات پر ابو جعفر کو بھی غصہ آ گیا اور ان کے

عندہ وتفقر علی مذہب ابی حنیفہ یہاں سے الگ ہو کر ابوحنیفہ کی فقہ کی تعلیم حاصل
 کر لی شروع کی۔ (طبقات ج ۱ ص ۶۱)

فرض کیجئے کہ عطاوی کو ماموں کی بات اتنی بری لگی تھی کہ ان سے تعلق توڑ لینے پر وہ مضطرب ہو گئے، لیکن
 اس کے لئے اپنے خاندانی مسلک کو ترک کرنے کی کیا ضرورت تھی، اگر اپنے ماموں سے پڑھنا نہیں چاہتے تھے تو
 اسی شہر میں خود ان کے مذہب کے بڑے بڑے علماء مثلاً البوطی، حرملہ، ربیع موجود تھے، خصوصاً جیسا کہ میں پہلے
 بیان کر آیا ہوں امام شافعیؒ کے مسند درس کے حقیقی خلیفہ تو البوطی ہی تھے، المرزئی سے درس و تدریس کا اتنا تعلق
 بھی نہ تھا اور فرض کیجئے کہ کسی وجہ سے انھوں نے شافعی مسلک کو ترک کر دینے ہی کا ارادہ کیا ہو لیکن شافعییت
 کو ترک کر کے حنفیت ہی اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہی کی فقہ کے
 سیکھنے پر ان کو کس چیز نے مجبور کیا تھا، آخر امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ترین تعلق رکھنے والے مالکی علماء بھی تو اسی شہر
 میں رہتے تھے، امام مالکؒ تو امام شافعیؒ کے ابوالاساتذہ تھے۔ جس شخص نے شافعیوں کی گود میں آنکھیں کھولیں،
 ان ہی میں ہوش منبھالا، اور ان ہی کے دائرہ میں عمر کا کافی حصہ گزارا ہو، جیسا کہ انسانی نفسیات کا عام دستور ہے
 قدرتی طور پر ان ہی لوگوں کا رنگ اس پر چڑھ جاتا ہے۔ خصوصاً جرنل بچپن میں چڑھا ہو، اچانک کسی معمولی وجہ
 سے متاثر ہو کر اس رنگ کا چھوڑنا یا چھوٹنا آسان نہیں ہے۔

در اصل یہی سوالات تھے جو عام موزین کی اس محل رپورٹ سے حل نہیں ہو رہے تھے قطعی طور پر
 تو شاید کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن اسلام کے فروعی اختلافات کی تاریخ کے متعلق مصر کا جو رقی منشور اور بکھری
 ہوئی سطروں کو جوڑ کر میں نے پیش کیا ہے، شاید اس کی رہنمائی میں ایک حد تک ہم اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں
 میرا مقصد یہ ہے کہ مختلف حالات سے گزرتے ہوئے قاضی جبار کے عہد میں مصر فقہی مکاتب خیال کے اعتبار سے
 جس نقطہ پر پہنچا ہوا تھا اس کے علم کے بعد عطاوی نے اپنے شافعی استاد اور ماموں کو چھوڑ کر حنفی مذہب اور حنفی فقہ
 کے حلقہ ہائے درس سے جو تعلق پیدا کیا غالباً اب اس کا سمجھنا دشوار نہ ہو۔

ابن ابی الیث حنفی معتزلی قاضی کے زمانہ میں امام شافعیؒ کے تلامذہ کا، المزنی کے دوست اور قدیم رفیق درس امام البوطیؒ کا پابزنجیر مصر سے بغداد جانا، اور ان ہی بھاری بھاری بیڑیوں کے نیچے حالت اسیری و قید میں جان بحق ہونا، خود المزنی کی جامع مسجد میں بھرے اجلاس کے اندر دوسرے علماء و مشائخ کے ساتھ ابن ابی الیث کے غلاموں سے اتنی ذلت اٹھانی کہ تھپڑ مار کر ان علماء کے سر کی ٹوپیاں اڑائی جاتی ہیں اور شہر کے ادب باش کے ان سے گیند کھیلنے ہیں۔ بھلا ان واقعات و حوادث نے المزنی کے دل و جگر پر خفیت کی جانب سے جو گہرے زخموں کے نشانات قائم کر دئے تھے کیا وہ بھر سکتے تھے، مگر کہ قاضی بکار کے طرز عمل نے خفیت کی جانب سے بہت کچھ صفائی کا مواد فراہم کر دیا تھا مگر انصوں نے بھی کیا کیا تھا۔ صرف یہی کہ ابن ابی الیث کے سفلہ پن کی جگہ ایک اعلیٰ شریفانہ کردار کی حنفی مثال پیش کی تھی، لیکن مقابلہ اور رقابت کا سلسلہ تو پھر بھی باقی تھا، کڑوں اور زنجیروں کا ذریعہ ختم ہو گیا تھا، لیکن قلم کا حملہ تو جاری تھا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ قلمی حملہ کی ابتداء قاضی بکار ہی نے کی۔ خواہ وہ کتنے ہی جمیل اور محتاط رنگ میں ہو، ابن ابی الیث کا قصہ تو ایک دن دو دن میں ختم ہو جاتا تھا لیکن قاضی بکار نے جب امام شافعیؒ پر رد کرنے کے لئے اپنی کتاب حلیل لکھنی شروع کی ہوگی، ظاہر ہے کہ جو کچھ رات کو لکھتے ہوں گے۔۔۔۔۔ دوسرے دن اس کا ذکر اپنے تلامذہ اور حلقہ احباب و اصحاب میں کرتے ہوں گے اور یہ چیزیں مسلسل امام المزنی تک پہنچائی جاتی ہوں گی۔ آج فلاں مسئلہ میں امام شافعیؒ کی یہ غلطی قاضی نے نکالی، فلاں مسئلہ میں ان کے علی نقض کو ثابت کیا۔ یہ قصہ جہاں تک میر خیال ہے برسوں جاری رہا۔ کیونکہ گو ابن طولوں نے قاضی بکار کو آخر میں قید کر دیا تھا۔ لیکن پھر بھی المزنی کی زندگی میں قاضی بکار کو تقریباً بارہ سال ایسے ملے ہیں جن میں ان کو ہر قسم کی فرارغ بالی حاصل تھی، مگر فرارغ بالی کا تو پوچھنا ہی کیا تھا، مصر کے قاضی تھے اور اس پر ابن طولوں ان کا حد سے زیادہ قدر دان تھا۔ علاوہ ماہوار تنخواہ کے جو مصر کی طرابلسی اشرفی پونے دو سو ماہوار کے قریب تھی ہر سال ابن طولوں ایک ہزار اشرفیوں کا توڑ بطور معمول کے دیا کرتا تھا اور اس پر لطف یہ تھا کہ قاضی صاحب کو اس پر بھی فخر تھا کہ۔

ماحللت مراد علی علی حلال ۱۷ جائز مقام پر اپنی شلوار میں نے نہیں کھولی ہے۔
یعنی عمر بھر کنوارے رہے۔ بگاڑے پہلے ابن طولون کے پاس جاہ و جلال کا حال یہ تھا کہ تلخاوی اپنی چٹم وید
شہادت بیان کرتے ہیں کہ

فالدری کم کان یحییٰ احمد بن مجھے یاد نہیں پڑتا کہ کئی دفعہ یہ صورت پیش آئی کہ احمد بن طولون
طولون الی بکار وھو علی الخ قاضی بکار کے پاس آتا اور قاضی حدیث پڑھاتے رہتے تھے
فما یشر بکار الا وھو جالس قاضی صاحب کو پتہ بھی نہیں چلتا، متنبہ ہوتے بھی تو اس وقت
الی جنہم ۱۸ جب ابن طولون کو اپنے بغل میں بیٹھا پاتے۔

ایک معمولی مقدمہ میں ابن طولون کا فرمان ہوا کہ فلاں گھر کو قاضی نیلام کرادیں، قانونی طریقہ سے
اس میں خود ابن طولون کے بیان کی ضرورت تھی، قاضی بکار نے صاف کہلا بھیجا حتیٰ یخلف من لہ الدین یعنی
خود ابن طولون جب تک اجلاس میں آکر قسم کھا کر نہ بیان کر جائے کہ ان کا بقا ہے میں نیلام کا حکم نہیں دوں گا
راوی کا بیان ہے یخلف ابن طولون (ابن طولون نے قسم کھائی) تب قاضی نے کہا الا ین فقد امرت بالبیع
دب میں مکان کی بیع کا حکم دیتا ہوں (ابن طولون قاضی بکار کی کتنی ناز برداریاں کرتا تھا اگر اس کی تفصیل کی جائے
تو بڑی طوالت ہوگی۔ حد یہ تھی کہ چونکہ ابن طولون زیادہ تر مقدمات کے فیصلے خود ہی کرتا تھا اور مصر میں ایسا عذاب
قائم نہ رکھا تھا کہ مقدمات کی تعداد بھی اتنی گھٹ گئی تھی کہ

۱۹ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ لطیفہ یہ ہے کہ حارث بن مسکین قاضی کے گھر ایک دن قاضی بکار ملے گئے، حارث عمر
میں بڑے تھے، پوچھا کیاں بکار تم پر کچھ قرض تھا یا بال بچے ہیں، یا حکومت نے ہر دست کی جو بصرہ چھوڑ کر اتنی دور مصر
نوکری کرنے آئے۔ قاضی صاحب نے کہا ان میں سے کوئی بات نہیں، حارث نے سکر کہا تو تم نے خواہ مخواہ مصر سے
بصرہ تک بیچارے اونٹ کو تھکا یا۔ حارث بڑے زاہد مزاج آدمی تھے، اس کے بعد بولے مجھے خدا کی قسم ہے جو تمہارے پاس کبھی
آؤں، مطلب یہ تھا کہ بھر دینا پس بلا ضرورت بتلا ہونے کی کیا حاجت تھی۔

۱۷ لمحات الندی ص ۵۱۰۔ ۱۸ ایضاً ص ۵۰۸

حتیٰ کان بکارہما اخص فی محلہ بسا اوقات قاضی اپنے اجلاس میں بیٹے بیٹے اور گئے گئے
 و انکا ثما نصرف الی منزلہ اور بیک لگا کر بیٹھ جاتے پھر گھر واپس ہوتے اس طور پر کہ دو
 لم یبق قدم الیہما ثمان لہ آدمی بھی ان کے سامنے پیش نہ ہوتے۔

گویا سرکاری کاموں سے ان کو فراغت تھی، ایسے موقع پر ظاہر ہے کہ بحث و مباحثہ کے سوا
 ان کا زیادہ مشغلہ اور کیا ہوگا، مزنی کی مختصر تھی اور اس پر ان کی تنقیدیں۔ جہاں تک میرا خیال ہے، جو
 کچھ قاضی لکھتے تھے یومیہ اس کی خبر المزنی کو پہنچائی جاتی تھی، علمی مباحث کا اس شخص تک پہنچنا آخر
 کیا مستبعد ہے، جس کی کتاب پر تنقید لکھی جا رہی تھی، جب لوگوں کا حال یہ تھا کہ معمولی معمولی مقدمات
 تک کے اظہار اور بیان کی رپورٹ مزنی کو پہنچا آتے تھے۔ کہتے ہیں کہ کسی نے شفعہ کا دعویٰ قاضی کے
 اجلاس میں دائر کیا، مدعی علیہ شافعی تھا اور دعویٰ شفعہ شرکت ملک کا نہیں بلکہ شرکت جوار (پڑوس) کا
 تھا جس سے امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ کا حق پیدا نہیں ہوتا، مدعی علیہ اپنے امام کے خیال کی بنیاد
 پر شفعہ کا انکار کرتا تھا، قاضی صاحب نے اس کو حلف لینے کیلئے کہا۔ اس نے قسم کھا کر کہا کہ مدعی
 کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے، قاضی نے کہا کہ قسم میں اتنا اور اضافہ کرو کہ جو لوگ جوار کے شفعہ کے
 قائل ہیں ان کے مسلک کی بنیاد پر بھی شفعہ کا اس کو حق نہیں ہے۔ اس اضافہ سے اس نے انکار کیا۔
 قاضی صاحب نے مدعی کو ڈگری دیدی۔ حالانکہ بات کتنی معمولی اور ہلکی ہے مگر چونکہ اس میں حنفیت
 اور شافعییت کے اختلاف کی ہلکی سی جھلک پائی جاتی تھی اس لئے اس شخص نے المزنی تک اس کی خبر
 پہنچائی امام مزنی نے سن کر فرمایا ایک فقیہ قاضی کا سامنا تمہیں ہوا ہے

شافعییت و حنفیت کے قصہ کی جب اتنی معمولی بات بھی قاضی بکار کی المزنی تک پہنچائی
 جاتی تھی تو قاضی کی ”کتاب جلیل“ جو گویا ہر امام شافعی کی تردید میں تھی، لیکن جاننے والے جانتے ہیں

کہ ان تردیدوں کی زیادہ زوالزنی کی ان جا کا ہیوں اور محنتوں پر پڑتی تھی جو انھوں نے امام شافعیؒ کے نقاط نظر کی تعبیر میں اٹھائی تھی۔ ذہبی نے اپنی مشہور تاریخ دول اسلام میں قاضی ابوزرعہ کا فقرہ جوالہنی اور ان کی مختصر کے متعلق نقل کیا ہے کہ کسی نے ابوزرعہ کے سامنے کہا کہ مرنی نے امام شافعیؒ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا، ابوزرعہ نے کہا

ما اکثر ما ظلم المرنی للشافعیؒ امام شافعیؒ کی وجہ سے مرنی پر کتنے ظلم ہوئے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ بچا پر مرنی کے کتنے کمالات ہیں جو واقعی ان کے قہ وہ لوگوں نے امام شافعیؒ کی طرف منسوب کر کے ان پر ظلم کیا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ امام شافعیؒ کی وکالت کی وجہ سے مرنی کو مخالفین کے تمام حملے اپنے اوپر لینے پڑے بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ قاضی ابوزرعہ کا مشہور تاریخی فقرہ اپنے پیش رو قاضی بکارہی پر شاید تعرض ہے۔ اس لئے باوجود کیہ بولٹی، ربیع وغیرہ سب کے مختصرات منسوبہ الی الشافعی موجود تھے، لیکن اس مظلومیت کی تلافی کی صورت قاضی ابوزرعہ نے یہ نکالی تھی کہ صلائے عام دیدیا تھا۔

من یحفظ مختصر المرنی مائتہ جو مرنی کی مختصر کو زبانی ازبر کرے گا تو سوا شرفیاں قاضی

دینار بھالک۔ ۵۰ ابوزرعہ اس کو دینگے

گزر چکا ہے کہ قاضی بکارہی تصنیف جلیل کے لکھنے کا منشا امام شافعیؒ یا ان کے تلامذہ کی کوئی دوسری کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ سارا بخار مرنی کی مختصر کی کو سامنے رکھ کر نکالا جا رہا تھا، اسی مختصر کے سننے کے لئے دو مستقل گواہ مرنی کے پاس بھیجے گئے اور گواہوں کے شرعی اظہار کے بعد قاضی نے وقال الشافعیؒ کے دعویٰ کی شرعی تصحیح کر کے جس پر تہر اندازی کر رہے تھے آخر کار اس کی دکھ اپنے اندر محسوس کرنے لگے۔

میر خیال ہے کہ معلومات بالا کو جو بھی نظر تعمق پڑھیگا وہ میرے ساتھ اتفاق کرنے میں غالباً پس پیش نہیں کر سکتا کہ مصر قاضی بکارہی کے عہدہ قضا کے عہد میں (غیر شریفانہ، نامہذب اختلافات کا نہیں) بلکہ شایستہ

باوقار عالمانہ مناظروں کی آج بگاہ بنا ہوا تھا، میاں اندازہ ہے کہ مصریہ دور تقریباً دس گیارہ سال تک باقی رہا۔ اور یہی وہ وقت ہے جب ہمارے امام ابو جعفر الطحاوی علی ارتقا کے وسطانی زنیوں پر قدم رکھ چکے تھے، غالب ہے کہ مذاکات فی اوراس کے ساتھ فقہ شافعی کے استدلالی طریقہ کے ابتدائی خاکہ سے دو واقف بنائے جا رہے تھے۔ سین کے ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر اس زمانہ میں سترہ اٹھارہ سال سے متجاوز ہو چکی تھی، ظاہر ہے کہ ان کے علمی مذاق کی ابتدا ایک ایسے ماحول میں شروع ہوئی جس میں صبح وشام خفیت و شافیت کے درمیان علمی میدان داری ہو رہی تھی۔ قاضی بکار تو ادھر اپنے ترکش کے تیز سے تیز تیر نکال نکال کر اپنی تصنیف جدید کے کمانوں سے امام شافعی کی آڑ لیکر المرنی پر چلا رہے تھے، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس تحریری مبارزت میں مرنی نے بھی قلم اٹھایا یا نہیں، لیکن ہر وہ تیر جو قاضی کی طرف سے چلایا جاتا ہوگا، ناممکن ہے کہ اگر تحریری نہیں تو مرنی کے حلقہٴ اصحاب و احباب میں تقریری طور پر اس کی مدافعت اور بازگشت کی آواز نہ سنی جاتی ہو، علم کا جو حلقہ ان مدافعانہ اوراقِ قدما نہ آوازوں سے گونج رہا تھا ظاہر ہے کہ اس میں ابو جعفر طحاوی بھی شریک تھے بلکہ اور دوسرے شاگردوں کو رد و قدح، سوال و جواب، تردید و تنقید کا موقع صرف خاص اوقات ہی میں ملتا ہوگا، بخلاف طحاوی کے کہ المرنی کا گھر ہی ان کا گھر تھا۔ صبح وشام اٹھتے بیٹھتے ان کے کان میں رد و قدح و جدیدیات کی ان آوازوں کے سوا اور کیا آواز آتی ہوگی۔ خصوصاً ایسے گھرانوں میں جہاں علم کے سوار بننے والوں کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ ہو، جہاں تک کہ امام مرنی کے حالات معلوم ہیں ان کی زندگی کے جو بیس گھنٹے علاوہ ضروریات حیات و دین کے اسی مشغلہ میں بسر ہوتے تھے۔

اب اسی کے ساتھ آپ طحاوی کی خاص فطری نہاد اوراقِ فناد طبع کا بھی اندازہ کیجئے، قطع نظر ان کے فطری افاد طبع خاص ذہن و ذکا و سوجھ بوجھ کے جن کا پتہ ان کی کتابوں کی ہر سطر اور ہر ورق سے ہر اس شخص کو مل سکتا ہے جس نے ان کی تالیفات کا تھوڑا بہت بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور انشا اللہ اپنے مضمون کے دوسرے حصہ میں ہم اس کی مثالیں بھی پیش کریں گے۔ اسی وقاد طبعیت، ثاقب ذہن اور اس کے ساتھ ساتھ جب نوجوانوں

کی فطرت میں تسلیم و انقباض کی جگہ کچھ پہنچ اور اجتہاد کا بھی مادہ ہو تو اس کے جز نتائج ہو سکتے ہیں وہ ظاہر ہیں، طحاوی کی فطرت اور ان کے دل و دماغ کا طبعی رجحان کیا تھا، اس کا اندازہ اسی واقعہ سے ہو سکتا ہے جس کا ذکر امام طحاوی نے خود اپنی تاریخ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ

فطارت هذه الكلمة مصر حتى صار مثلاً مری یہ بات سارے مصر میں رچی پھیلی ہوئی بہانہ کہ ضرب المثل بن گئی قصہ یہ ہے کہ قاضی ابو عبیدہ شافعی جن کا ذکر اپنے موقع پر آنے والا ہے، ان سے اور طحاوی سے مختلف اختلافی مسائل میں (شافعیہ حنفیہ) کے متعلق بحث و مباحثہ ہوتا رہتا تھا، طحاوی کہتے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں اجبتہ بمسئلۃ فقال لی ما هذا میں نے قاضی ابو عبیدہ کو ایک مسئلہ کی صورت میں جواب دیا قول ابی حنیفہ قاضی نے کہا امام ابو حنیفہ کا مسلک تو یہ نہیں ہے۔

ابو عبیدہ نے گویا ان پر یہ الزام لگایا کہ باوجود حنفی مسلک ہونے کے تم کو ایسے جواب دینے کا کیا حق ہو جو امام ابو حنیفہ کا مسلک نہیں ہے۔ ابو عبیدہ کے اس اعتراض کا طحاوی نے جو جواب دیا اسی کا پیش کرنا مجھے مقصود ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ طحاوی نے یہ اس زمانہ میں جواب دیا ہے جب ان کی عمر ۶۲، ۶۵ سال کے قریب تھی اور حنفی مسلک کی تائید میں اس وقت تک دفتر کے دفتر تیار کر چکے تھے، گویا حنفیت کا جتنا رسوخ کسی میں ممکن ہو سکتا ہے، عمر اور اشتغال دونوں کے اعتبار سے اس کی آخری منزلوں سے گزر چکے تھے، لیکن جوانی کی ترنگ میں نہیں بلکہ بڑھاپے کے سکون و رسوخ کے بعد چھوٹے منہ طحاوی کی زبان سے یہ جواب نکلتا ہے۔

ایھا القاضی او کلما قال ابو حنیفہ قاضی صاحب کیا جو کچھ امام ابو حنیفہ کہیں کیا ضرور ہے

اقول بہ کہیں بھی دی کہوں۔

خیر یہاں تک تو بات پھر بھی ایک حرکت ٹھنڈی ہی ہے، ابو عبیدہ نے طحاوی کے اس جواب پر حرج یہ جھبٹا ہوا انشتر لگا یا۔

ما ظنک الامقلد میں تو مقلد ہونے کے سوا تمہیں اور کچھ خیال نہیں کرتا تھا

اس وقت بوڑھے طحاوی کی زبان پر بے باک جوانوں کا سایہ جواب بے ساختہ جاری ہوتا ہے طحاوی

خود ہی راوی ہیں

فقلت لہل یقلد الا عصبی میں نے کہا کہ مقلد تو وہی ہو سکتا ہے جو متعصب ہو

ابو عبید نے طحاوی کی اس جرأت کو محسوس کر کے پھر کہا

او غبی یا مقلد ہوتا ہے جو غبی ہو

طحاوی اور ابو عبید دونوں کی زبانوں کا یہی بے ساختہ فقرہ

ہل یقلد الا عصبی او غبی

ملک کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک آگ کی طرح پھیل گیا۔ حتیٰ صار مثلاً اور لوگوں نے اس کو ضرب المثل بنا لیا۔ یہ واقعہ رفع الاصر کے حوالہ سے الکندی کے لمحات سے ماخوذ ہے، طحاوی کا واقعی مطلب اس فقرہ سے کیا تھا مجھے اس وقت اس سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ کہنہ سالی کے سکون اور طمانیت میں جس کی فطرت کا یہ حال ہو، جوانی کا گرم خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا تھا اس وقت اس کے دل داغ جذبات و رجائات کی کیا کیفیت ہوگی جس کی آزاد خیالی کا بڑھاپے میں یہ رنگ ہو، جوش شباب میں اس کی طبیعت کی منہ زوریوں، نفس کے ابا کا کیا حال ہوگا، مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر طحاوی جس زمانہ میں اپنی ماموں المرنی کے زیر تعلیم تھے اور قاضی بکار و مرنی کے درمیان مقابلہ کا بازار گرم تھا، ہر روز قاضی کے حلقہ سے کسی نئے مورچہ پر حملہ کی جو خبر آتی ہوگی اور اس کی مدافعت میں المرنی کی طرف سے جو تیاریاں عمل میں آتی ہوں گی دونوں طرف کے مباحث میں قدرتی طور پر طحاوی کا بھی حصہ لینا ناگزیر تھا۔ اسی سلسلہ میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں طحاوی کے غیر عصبی کھلے ہوئے آزاد دماغ نے قاضی بکار کہنے یا خفی پہلو کی تائید میں کہنے کا اصرار کیا، ماموں نے ابتداء میں نفہیم سے کام لیا ہوگا لیکن جوان بھانجے کا اصرار اسی پہلو پر زور دینے میں بڑھ رہا، طبعاً ایسے موقع پر جہاں نسبی طور پر خوردی، بزرگی کا بھی رشتہ ہو، استاد کا برہم ہو جانا اور برہمی میں کچھ

حد سے گزر جانا محل تعجب نہیں ہے اور یہی وقت تھا جس میں المرزئی کی زبان سے طحاوی کی شان میں وہ الفاظ نکل پڑے جس سے موضعین و اللہ لا افلحت الخدا کی قسم تو کبھی کامیاب نہ ہوگا (واسلہ لا جاء منك شیء) خدا کی قسم تجھے سے کوئی کام نہ بن پڑے گا) ہو سکتا ہے کہ چوڑی کلام میں طحاوی سے بھی ایسے الفاظ نکل پڑے ہوں جو المرزئی یا امام شافعی کے مقام کے مناسب نہ ہوں ایسے مواقع میں یہ بھی کچھ بعید نہیں ہے اور ان کی یہی بات المرزئی کے زیادہ برہم ہونے کی وجہ ہو گئی ہو۔

بہر حال قرآن کا یہ اقتضا ہے کہ ماموں بھانجے میں یہ جھگڑا خفیت اور شفافیت ہی کے اختلافی مسائل کے متعلق ہوا، اور اس جھگڑے کی بنیاد قاضی بکار کی وہ کتاب جلیل ہی تھی جس کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ ماموں سے اس علمی مقاطعہ کے بعد طحاوی بجائے اس کے کہ کسی دوسرے شافعی عالم یا مالکی فقیہ کے پاس جاتے، وہ سیرے علماء احناف کے حلقوں میں جا کر شریک ہو گئے اور گو اس سلسلہ میں انھوں نے متعدد خفی علماء سے استفادہ کیا لیکن ان اساتذہ میں ان کا جو تعلق قاضی بکار سے رہا غالباً دوسروں سے اتنی خصوصیت حاصل نہیں ہوئی۔ ذہبی نے اپنی کتاب سیر النبلاء میں قاضی بکار کے تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے جہاں طحاوی کا نام لیا ہے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے

والکثر عندہ الطحاوی جدا لے قاضی بکار سے طحاوی نے بکثرت روایت کی ہے۔

ذہبی کے اس قول کی تصدیق ان کی مرویات سے ہوتی ہے اور صرف علمی استفادہ نہیں بلکہ قاضی بکار کی پاسداری میں جیسا کہ میرا خیال ہے اپنے حقیقی ماموں اور ان کی مادی اعانتوں کو چونکہ چھوڑنا پڑا اسی کی تلافی قاضی بکار نے یوں کی کہ طحاوی کو اپنا سکرٹری بنالیا عبد القادر المصری نے اپنے طبقات میں تصریح کی ہے

کان کتاباً للقاضی بکار بن قتیبہ طحاوی قاضی بکار بن قتیبہ کے سکرٹری تھے۔

بلکہ میرا گمان تو یہ ہے کہ ماموں سے الگ ہونے کے بعد قاضی بکار جواہل و عیال کے جھگڑوں سے آزاد تھے

انہوں نے جو ہر صلح پاکر طحاوی کو اپنی سرپرستی میں لے لیا، واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا عام طور پر کیا کرتے تھے، عامر بن عبد اللہ کا حال آگے آئیگا کہ وہ قاضی صاحب کا پروردہ تھا اور غالباً امام طحاوی قاضی بکار ہی کے اشارہ سے پہلے تو مصری میں ایک قدیم حنفی عالم جن کا نام احمد بن ابی عمران موسیٰ تھا اور جو قاضی ابو یوسف محمد بن حسن کے مشہور شاگرد و خلیفہ محمد بن سماء کے تلمیذ تھے، ان سے پڑھنے کا حکم دیا اور اس کے بعد ان کو قاضی بکار ہی نے شام بھجور یا وہاں طبقہ اخلاف کے ایک ماہر فن مولوی عالم عبدالحمید ابو خازم سے ان کے خاص علوم کے سیکھنے کا موقعہ دیا جن کا حاصل ہونا اس زمانہ میں ہر شخص کے لئے آسان نہ تھا، تاریخوں میں لکھتے ہیں، کہ ابو خازم اس زمانہ میں علاوہ عام علوم دینیہ کے

کان عالماً بالفرائض المحاسب الذرع و وہ فرائض اور حساب ذرع (پیمائش) قسمت کے عالم
القسمۃ حسن العلم بالجبر والمقابلہ وحساب الذرع تھے اور جبر و مقابلہ دور کے حساب و صائب کے اسرار
وغامض الوصایا والمناخات ۱۷ اور مناخات کا بھی اچھا علم رکھتے تھے۔

یہ خیال کہ طحاوی شام قاضی بکار کی سرپرستی میں گئے، اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اپنے ماموں المرتضیٰ سے الگ ہونے کے بعد جہاں تک معلوم ہوتا ہے ابو جعفر طحاوی کی مالی حالت ابھی نہ تھی ابن خلکان نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ

ابو جعفر الطحاوی کان صعلوکاً ۱۸ ابو جعفر طحاوی غلس تھے۔

”صعلوک“ کا لفظ عربی زبان میں گویا انتہائی فقر و فاقہ کی حالت کو ظاہر کرتا ہے اس زمانہ میں حصول علم کی راہ میں جو مالی قربانیاں لوگوں کو دینی پڑتی تھیں، خصوصاً ان علوم کے لئے جن کے عالم ابو خازم عبدالحمید تھے وہ معمولی نہ تھیں، غالباً قاضی بکار چونکہ ان کو اپنا سکرتیری بنا نا چاہتے تھے اور حکمہ قضا کے سکریٹری کے لئے علوم مذکورہ بالا کا جانا ضروری تھا۔ اس لئے ان کو پہلے انہوں نے ابو خازم کے پاس بھجور یا، چونکہ فقہ ابی حنیفہ کی کجیل

تو طحاوی ابن سماعہ کے ایک جلیل القدر شاگرد احمد بن ابی عمران سے کر چکے تھے، جب دنیاوی علوم، نیز موارثت فرائض و وصایا کا فن ابو حازم سے حاصل کر کے اب وہ مصر لوٹے تو محکمہ قضا کے کاتب ہونے کی صلاحیت پورے طور پر پیدا ہو چکی تھی قاضی بکار نے ان کو اپنے پاس نوکر بھی رکھ لیا اور جب تک موقع ملتا رہا قاضی بکار سے طحاوی فقہیات سے زیادہ حدیث کا علم حاصل کرتے رہے اسی لئے جیسا کہ میں ذہبی کے حوالے سے نقل کر چکا ہوں کہ قاضی بکار سے زیادہ ہی نہیں بلکہ اکثر جہاں کی شکل میں انھوں نے حدیثیں روایت کی ہیں اور جہاں تک میرا خیال ہے حنفی فقہ کے جبرائیلی حصہ کی تعمیر و تحمیل تقریر و تاویل میں طحاوی نے جوید طولی حاصل کیا۔ اس میں زیادہ تر قاضی بکار ہی کی صحبت کو مدخل ہے، فقہ کے اس حصہ پر غور و فکر اور شوق کا موقع ان کو اس لئے اور زیادہ میسر آیا کہ اس زمانہ میں مختصر المزنی کے مقابلہ میں قاضی بکار اپنی کتاب جلیل کے ساتھ مصروف تھے اور کیا عجب ہے کہ اس سلسلہ میں بھی وہ اپنے جوان سرکڑی سے کام لیتے ہوں، طحاوی کے ساتھ قاضی بکار کی مہربانیوں میں ہو سکتا ہے کہ اس علمی رقابت کو بھی دخل ہو، جو المزنی سے ان کو تھی گویا جسے المزنی نے گرایا تھا وہ اسے اٹھانا چاہتے تھے، یوں سمجھئے کہ ان دونوں عالموں کی اس رقابت نے علامہ طحاوی کا کام بنادیا۔ دین و علم و دنیا تینوں چیزیں انھیں حاصل ہو گئیں۔

لیکن افسوس بیکایک عباسی حکومت میں ایک سیاسی فتنہ کھڑا ہوا، جس کی داستان طویل ہے، خلا یہ ہے کہ عباسی حکومت کا خلیفہ اب معتمد تھا اور اپنے بھائی موفی کو اس نے دلی عہد باضابطہ تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن موفی پر حرص کا غلبہ ہوا اور معتمد کی زندگی ہی میں وہ تخت خلافت پر قبضہ کی کوشش کرنے لگا۔ معتمد نے تمام امراء دولت سے اس سلسلہ میں امداد طلب کی، مصر کا حاکم احمد بن طولون جو قاضی بکار اور ان کے علم و فضل کا سب سے بڑا قدر شاں تھا، معتمد کی امداد کو کھڑا ہو گیا۔ موفی اس بنیاد پر ابن طولون سے بگڑ گیا۔ معتمد کو موفی شاہ شطرنج بنا چکا تھا، حکومت کے وسائل پر اس کا قبضہ تھا اس نے ابن طولون کی معزولی کا فرمان بھیج دیا اور ممالک محروسہ میں اس پر لعنت کرنے کا حکم دیا۔ ابن طولون کے غصہ کی کوئی حد نہ رہی فوج لیکر مصر سے بغداد کی طرف

چل پڑا، قاضی بکار بھی ساتھ تھے، دمشق میں ابن طولون کو محمد کا فرما، ملاکہ موفق کو ولی عہدی سے ہم نے معزول کر دیا، اسی وقت ابن طولون نے تمام امراء و اعیان قضاۃ و مشائخ جو وہاں موجود تھے سب کو خلیفہ کے حکم کی تعمیل کرنے کے لئے کہا۔ کہا جاتا ہے کہ سمجھوں نے تعمیل کی لیکن قاضی بکار نے خلیفہ کو ”الناکث“ عہد شکن قرار دیا۔ یہ خبر ابن طولون کو پہنچی، قاضی کی طلبی ہوئی، امتحاناً اس نے موفق پر لعنت کرنے کا قاضی کا مطالبہ کیا انھوں نے انکار کر دیا، دونوں میں تو توفیق میں ہوئی، تاہم ابن طولون غصہ سے بھوت ہو گیا، اور قاضی بکار کا سارا وقار اس کے دل سے نکل گیا پھر ابن طولون نے قاضی بکار کے ساتھ جو ناگفتہ بہ سلوک کئے، اس کے ذکر سے روٹنے کھڑے ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی بکار کے بدن سے کپڑے پھڑوا کر اس نے اتروائے، صرف پانچ امہ اور موزہ کے ساتھ قاضی صاحب ننگے بدن زمین پر پڑائے گئے اور ان کی دونوں ٹانگوں کو لمبی کرا کے آہنی اعصاب سے ابن طولون نے مسلسل مارنے کا حکم دیا۔ ایک آدمی ان کی ٹانگیں پکڑے ہوئے تھا اور مسلسل مار رہی تھی، قاضی بکار پاؤں سمیٹ بھی نہیں سکتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ اس حال میں بھی اس بلند فطرت قاضی کے منہ سے ”اؤہ“ سے زیادہ کوئی آواز نہیں نکلتی تھی اور اسی عریاں حال میں ان کو جیل خانہ پہنچا دیا گیا، جہاں وہ آخر عمر تک رہے۔ ابن طولون کی وفات کے چالیس دن بعد قاضی صاحب کا بھی انتقال ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب نے

شہر آں مرغ کو خانہ زریں نہاد زمانہ دگرگوں آئین نہاد

نہ وہ ولایت قضا رہی نہ قاضی بکار کے سرکڑی اور کاتبین سب الگ الگ ہو گئے خود طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کے ایک ایک سنے والے الگ ہو گئے، بلکہ ابن طولون کے اس اعلان پر کہ قاضی بکار پر جس کا جو کچھ مطالبہ ہو پیش کرے، طحاوی کہتے ہیں کہ دنیا بھوٹے دعوے لیکر ٹوٹ پڑی

لے کہتے ہیں کہ ابن طولون جب مرض الموت میں مبتلا ہوا تو قاضی سے معافی کے لئے آدمی بھیجا، انھوں نے کہلا بھیجا دیں پیر رفتہ انکار اور توہم و خستہ وزراء اور ہم دونوں کی ملاقات کا دن قریب ہے ہمارے اور تمہارے درمیان صرف حق تعالیٰ پروردہ ڈالے ہوئے ہیں، جب ابن طولون مر گیا، قاضی کو خبر دی گئی بولے ”مسکین مر گیا“

اپنی آنکھ دیکھی عبرت کا ایک واقعہ طحاوی ہی نے نقل کیا ہے کہ ایک نوعمر لڑکا عامر نامی جسے قاضی صاحب نے پالاکھا وہ بھی مدعیوں میں شریک ہو کر ابن طولون کے سامنے حاضر ہوا، قاضی صاحب کو ابن طولون جواب کے لئے دربار میں بلاتا تھا اور اپنے سامنے کھڑا کر کے جواب پوچھتا تھا، قاضی کی نظر جب اس پروردہ لڑکے پر پڑی تو بے اختیار رہ گئے، بولے عامر تم یہاں کیسے؟ عامر نے کہا تو نے مال بریاد کیا اور آج پوچھتا ہے یہاں کیسے، طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکل پڑے ”اگر تو جھوٹ بولتا ہے تو خدا تیری عقل سے تجھے نفع نہ پہنچائے“ خود امام طحاوی نے اس کے بعد دیکھا کہ وہ لڑکا مصر کی گلیوں میں دیوانہ وار مارا بچھرتا تھا، لوگوں پر ڈھیلے پتھر پھینکتا تھا منہ سے ہمیشہ لعاب بہتا رہتا تھا جلد نہکل جاتا، لوگ پکاراٹھتے ”هذه دعوة بكار“ (یہ بکار کی بددعا کا اثر ہے) امام طحاویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ

ما تفرض لداحد فافلم قاضی بکار کے ساتھ جو بھی الجھا وہ کامیاب نہ ہو سکا۔

طحاوی کے یہ سارے بیانات بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ قاضی بکار سے ان کا خاص تعلق تھا اپنے سر پرست و محسن کے اس حال کو دیکھ کر ان کا دل روتا تھا اور رضا کی شان دیکھے کہ بلندی کے بعد طحاوی کو یہی پستی اپنے ماموں المرتنی کی زندگی ہی میں یکجہی پڑی کیونکہ قاضی بکار کے ابتلا کے سات سال بعد المرتنی نے وفات پائی

وتلك الايام نذولها بين الناس

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں علامہ طحاوی نے جو کچھ کیا یا تھا سب ختم ہو گیا، یا ہو سکتا ہے کہ میں ہم بچہ شتر است کے قاعدہ سے ان پر بھی مصیبت آئی ہو اور جو کچھ اثاثہ تھا ابن طولون نے چھین لیا ہو کیونکہ اس فتنہ کے بعد موزین طحاوی کا جو حال بیان کرتے ہیں اس سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ پھر انتہائی فقر و تنگ دستی کے شکار ہوئے اور ان کی وہی ”صلوکیت“ پھر واپس آگئی اور مصیبت بالائے مصیبت یہ ہوئی کہ جب تک ابن طولون جیتا رہا، قاضی بکار کی نیابت میں قضا کا کام محمد بن شاذان جوہری سے لیتا رہا۔

لیکن جیسا کہ عرض کر چکا ہوں کہ ابن طولون کا قاضی بکار سے چالیس دن پہلے انتقال ہو چکا تھا اور ابن طولون کے بعد اس کا بیٹا ابوالنجیش غارویہ گو اس کے بعد مصر کا والی ہوا، لیکن ایسے سیاسی حالات پیش آئے کہ ایک مدت تک کسی قاضی کا تقرر ہی مصر کے عہدہ قضا پر نہ ہو سکا، ابن زولاق کا بیان ہے کہ

کان بین موت بکار و لائتہ فترۃ لقیبت قاضی بکار کی موت اور ان کی قضاہ کے درمیان نامہ

فیہا مصر بغیر قاضی سبع سنین ۱۵۰ ہوئے کا زمانہ آیا یعنی سات سال تک مصر بغیر قاضی کے رہا۔

اور میرے خیال میں بھی جو چیز طحاوی کی پریشانی کا باعث ہوئی جب تک ابن طولون زندہ رہا ظاہر ہے کہ اس وقت تک ان کو حکومت میں کیا عہدہ مل سکتا تھا بلکہ زیادہ قریب یہی ہے کہ گہروں کے ساتھ گھن کو بھی پسنا پڑا ہو گا۔ اور جب ابن طولون مر گیا تو سات سال تک کوئی قاضی ہی مقرر نہ ہو سکا۔ طحاوی نے جو علم بیکھا تھا معاشی حیثیت سے وہ اگر نفع بخش ہو سکتا تھا تو قضاہ ہی کے محکمہ میں اور بیچارے کو دنیا کا کوئی پیشہ ہی کونسا آتا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں میں امام طحاوی کو سخت مالی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ اس لئے عموماً اس زمانہ کی تنگ دستیوں کا حال مورخین خلاف دستور اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں۔ (باقی آئندہ)

د حاشیہ صفحہ گذشتہ) نیابت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قاضی بکار کا تقرر خود مارگاہ خلافت سے ہوا تھا اور ابن طولون جو مصر کا گورنر تھا اس کو موقوف کرنے کا اختیار نہ تھا۔ ۱۵ ملحقات کنڈی ص ۵۱۵۔

اصول دعوت اسلام

از جناب مولانا محمد طیب صاحب ختم دار العلوم دیوبند

مذہبِ اسلام | ہاں جو مذہب اپنی تعلیمات اپنے اسم و رسم اپنی نسبت اور اپنی باہمت و حقیقت کے لحاظ سے ہمہ گیر جامع ملل اور ساری دنیا کے لئے ایک مکمل پروگرام کی حیثیت رکھتا ہو اور جو اپنی ذاتی وسعت اور وسعت کے ساتھ کش عام اور جذب نام کا حامل ہو گویا جس میں خود بخود عالم نہیں پھیل پڑنے کی اسپٹ موجود ہو وہی اس کا بھی حقدار ہو سکتا ہے کہ اس کی تبلیغ عام ہو وہ ہر ملیٹ فارم سے پھیلے اور اس میں فن تبلیغ کے قواعد و ضوابط کی تعلیم بحیثیت ایک فن کے دی گئی ہو پس اگر انصاف و شعور سے کام لیا جائے تو سلسلہ مذاہب میں ایسا مذہب بجز اسلام کے دوسرا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے جس کے اسم و معنی اس کی ہمہ گیری کے شاہد اور اس کی تمام صفات اس کی عالمگیری پر گواہ ہوں، چنانچہ جیسے اسلام کا لفظ کسی وطن یا شخص کی طرف منسوب نہیں ایسے ہی اس کے دوسرے صفاتی نام، مثلاً سبیلِ رب، صراطِ مستقیم، صراطِ اللہ، اور حنیفیت وغیرہ بھی بکار بکار کرنا اعلان کر رہے ہیں کہ وہ نہ کسی ملک اور وطن کی میراث ہے نہ کسی مخصوص قوم کی جاگیر ہے اور نہ کسی انسانی شخصیت کی پرستاری اس کا موضوع ہے بلکہ اس کے ان اسماء ہی سے بجائے وطنیت قومیت اور شخصیت کے اس کا عالمگیر اور ہمہ گیر ہونا صاف ظاہر ہے بلکہ اگر اسلام نے کسی موقع پر اپنے آپ کو کسی شخص کی طرف منسوب بھی کیا ہے تو ساتھ ہی اس شخصیت کو عالمگیر بنا کر اس نسبت سے بھی اپنی عالمگیری ہی ثابت کی ہے مثلاً قرآن نے اسلام کو کہیں کہیں ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے تو ساتھ ہی ابراہیم کی بات یہی ارشاد فرما دیا ہے کہ

انی جاعلمك للناس اما قدام (سورہ بقرہ) (اے ابراہیم) میں تجھے تمام انسانوں کا مقتدا بنانے والا ہوں

پس جبکہ وہ شخصیت جس کی طرف اسلام کی نسبت تھی خود عالمگیر اور تمام عالم اقوام کے لئے مقتدر بنا دی گئی جیسا کہ ہزاران کی قومیں اس امامت کو تسلیم کرتی آ رہی ہیں اور اسلام کے دور میں اس کا ظہور کامل ہوا تو اس نسبت سے بھی اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری ہی کی شان نمایاں ہوئی پھر جیسا کہ یہ اسلام اپنے اسما و القاب اور اپنی نسبتوں کے لحاظ سے پھیل جانے والا مذہب معلوم ہوتا ہے۔ اپنی تعلیمات کی روت سے بھی اس نے اپنی عالمگیری نمایاں کر دی ہے چنانچہ اس نے خصوصیت سے ان تعلیمات کا خاص اہتمام کیا ہے جو اس پھیل پڑنے اور ہمہ گیری بن جانے میں خاص اثر رکھتی ہوں اور اس کی عالمگیر تبلیغ کے لئے متقاضی ثابت ہوں مثلاً پھیل پڑنے کے لئے ضروری تھا کہ وہ وطنی حد بندیوں سے آزاد ہو اور ساری دنیا اس کا وطن ہو تو حضرت داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جعلت لی الارض مسجداً و طہوراً (ابن ماجہ) میرے لئے ساری زمین کو مسجد اور ذریعہ پاکی بنایا گیا ہے

دوسری جگہ سارے عالم کی فتوحات کی بشارت اور ترغیب دیتے ہوئے فرمایا۔

ستفتم علیکم ارضون و کیفیکم عنقریب تم پر زمینیں فتح ہوں گی اور خدا تمہارے لئے

اسہ فلا یحجز احدکم ان یرلہو کافی ہے (مگر) پھر بھی تم میں سے کوئی شخص تیر اندازی

باسمہ (مسند احمد) (فون جنگ سے تھکنے نہ پائے۔)

ایک جگہ مشرق و مغرب کی فتوحات کی بشارت دیتے ہوئے مسلم حکام کو عدل و احتیاط پر آمادہ فرمایا۔

ستفتم مشارق الارض و مغاربہا علی ہمتی عنقریب مشرق و مغرب میری امت پر فتح ہوگی ہاں مگر

الادعوا لہا فی النار لا من اتقی اللہ وادی اس کے حکام جنہی ہوں گے الا وہ لوگ جو اللہ سے ڈریں گے

الامانة (ابو نعیم فی الحلیہ) اور امانت داری سے حقوق ادا کرتے رہیں گے۔

ایک جگہ ساری زمین کے خزانوں پر اسلام کا قبضہ دکھاتے ہوئے فرمایا گیا۔

او تبت بمفاتیح خزائن الارض فوضعت مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں عطا کی گئی ہیں اور خزانے

فی یدی (بخاری و مسلم) میرے ہاتھ پر رکھ دیئے گئے۔

یہ روایتیں تو اس کی دلیل ہیں کہ مسلم قوم جس کے ساتھ اسلام روح کی طرح وابستہ ہے کسی خاص وطن کی پابند نہیں، ساری دنیا ان کا وطن بنایا گیا ہے، کسی وطن کی حد بندی انہیں دوسرے وطن سے نہیں روک سکتی اور سارے عالم میں ان کے پھیل جانے اور ان کے ہمہ گیر قبضہ کی خبر دی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ اسلام کو ساتھ لئے ہوئے ہی ہو سکتا ہے۔ اس خبر کے ساتھ پھر مسلمانوں کو ساری دنیا میں گھومنے اور سیاحت کے لئے سفر کرنے کا حکم بھی شرعی طور پر دیا گیا۔ پھر نہ صرف ایک آدھ ہی نوع بلکہ متعدد انواع سفر کے تاکید کی اور تنبیہی احکام صادر فرمائے تاکہ مسلمان مارا کر کی طرح کسی ایک ہی خطہ زمین میں پڑے رہنے کے عادی نہ ہو جائیں۔

تعینی سفر | سب سے پہلے تعلیمی سفروں کی ترغیب بلکہ تاکید فرمائی گئی اور اس لئے کی گئی کہ جب اسلام میں علم کسی قبیلہ یا خاندان کی میراث نہ تھا اور صحابہ ہی کے زمانہ خیر و برکت میں علم تمام خطوں میں منتشر ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم بھی کسی ایک مقام کے ساتھ مخصوص نہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں کمال علم بغیر سفر کے ہوئے اور علمی مراکز میں گھومے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا تھا ارشادِ ربانی ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔
 ہر فرقہ میں سے ایک گروہ نے اس غرض سے کیوں سفر نہیں کیا کہ وہ دین میں تفقہ پیدا کریں اور جب (تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر) واپس آجائیں تو اپنی قوم کو اللہ کے احکام سے ڈرائیں تاکہ وہ (بڑے کاموں سے) بچیں۔

اخلاقی سفر | پھر عبرت پذیری کے لئے اقوام سابقہ کے آثار اور گرسے ہوئے کھنڈروں کی طرف سفر کا حکم فرمایا گیا، تاکہ دلوں میں بے ثباتی دنیا کا نقشہ قائم ہو کر اخلاق میں صفائی کا باعث ہو، عمر نیا پیدا کر تو یہ آخرت میں صرف کرنے کے دواعی دلوں میں قائم ہوں، دنیا کم ہو اور حبِ آخرت بڑھے اور زائل سے نفس پاک و صاف ہو جائے۔ ارشادِ حق ہے۔

أَفَلَمْ يَتَفَقَّهُوا فِي الْأَرْضِ فَكُلُّهُمْ لَمَّا يُعْذِرُونَ مَكَأ تَمَّ يُلَاقِي سَمْعًا رَاقِيًا

اَوَاذَانِ يَتَمَعُونَ بِهَا۔ اور سننے والے کان حاصل ہوں۔

تبلیغی سفر | پھر تبلیغ دین کے سلسلہ میں سفروں کا حکم دیا گیا کہ اہل حق طالبوں کے آنے کے منتظر نہ رہیں بلکہ خود ہی تشنہ ہدایت مواقع پہنچ کر ہدایت خلق اللہ کا فریضہ انجام دیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو مدین سے مصر کا سفر کرنے اور فرعون کو راہ حق دکھانے کا ارشاد ہوا۔

اِذْ هَبْنَا لِيُفْرَعُونَ اِنَّهُ طَعَنِي تم فرعون کے پاس جاؤ اس نے سرکشی کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حجاز سے عراق پہنچ کر غزوہ کی اصلاح کا حکم ہوا۔ اوسرہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اطراف حجاز میں خود بھی تبلیغی سفر کئے اور جگہ جگہ افطار عالم میں تبلیغی و فودروانہ فوائے تاکہ عالم کلمہ حق کے آب حیات سے سیراب ہو سکے۔

عباداتی سفر | پھر عباداتی سفروں کی مستقل بنیاد قائم فرمائی۔ حتیٰ کہ خود ایک سفر ہی کو مستقل عبادت قرار دیا جیسا کہ سفر حج کہ اس میں چلنا پھرنا گھومنا دوڑنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنا ہی عبادت ہے حتیٰ کہ خاص مکہ کا باشندہ بھی حج کو بلا سفر اختیار کئے ادا نہیں کر سکتا۔ کہ یہ عبادت ہی عین سفر ہے جسے عمر بھر میں ایک دفعہ فرض عین قرار دیا گیا ہے گویا ہر مسلمان بہ بندہ ہوا ایک دفعہ سفر فرض کر دیا گیا ہے۔

جہادی سفر | پھر اعلیٰ کلمۃ اللہ کی خاطر جنگی سفروں کا حکم دیا گیا اور کسی ایک خطہ کا نہیں بلکہ پوری زمین کا جہاں بھی ضرورت محسوس ہو اور اسباب مہیا ہو جائیں۔ اور پھر ان سفروں میں مزید سہولت کرنے کے لئے نماز بھی آدمی فرمادی گئی۔ ارشاد ربانی ہے۔

وَلَا تَضْرِبُوا فِي الْأَرْضِ فَلَئِنَّ عَلَيْكُمْ

جُنَاحًا أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ

خِفَتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ آكَفَرُوا إِنَّ

الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا

تمہارے کھلے ہوئے دشمن ہیں۔

دوسری جگہ اس سفر جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کے اختیار نہ کرنے پر ملامت فرمائی گئی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا كُنْتُمْ أَذِقْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ أَخَذْنَا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَثْقَالَكُمْ إِلَى الْأَرْضِ
أَرْضِيكُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا مَتَّاعٌ
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأُخْرَى إِلَّا
قَلِيلٌ - زندگی کچھ نہیں مگر کم۔

تجارتی سفر | پھر تجارتی سفروں کی بنیاد رکھی گئی جو محض روٹی مکمل کرنے اور رزق ڈھونڈنے کے لئے کی جائیں اور ایسے سفروں کی بھی ترغیب دی گئی۔ ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا
فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ
تَرْتِيقِهَا - یہ وہی خدا ہے جس نے زمین کو تمہارے لئے ذلیل کر دیا ہے اب تم اس کے کاندھوں پر سوار ہو کر چلو پھرو، اور اس کے رزق کھاؤ۔

غرض سفروں کی مختلف انواع میں جن کو امت کے مختلف طبقات نے اپنے مناسب طال اختیار کیا۔ طلبہ نے تعلیمی سفر کئے، صوفیاء نے اخلاقی سفر کئے، مبلغین اور واعظوں نے تبلیغی سفر کئے، مجاہدین نے جہادی سفر کئے اور تاجروں نے تجارتی سفر اختیار کر کے ہر پہلو سے ہر ایک طبقہ نے اسلامی خدمات انجام دیں، بہر حال زمین کے خطوں میں سفر کرنے، بھڑکنا، بھڑکنا اور سارے عالم کی مشارق و مغارب میں گھومنے پھرنے کی ان ہدایات بلکہ تاکیدات سے صاف واضح ہے کہ اسلام اور مسلمان جغرافیائی وطنیت کا قائل نہیں ہے اگر وہ وطن پرور ہے تو یابین معنی کہ ساری دنیا اس کا وطن ہے۔

اسلام قومیت سے بلند و بالا ہے | پھر جیسے اس میں وطنیت نہیں ایسے ہی کوئی اصطلاحی قومیت بھی اس کے دامن کو داغدار کئے ہوئے نہیں ہے وہ کسی نسل کسی قبیلہ کسی رنگ کا پابند نہیں، بلکہ ساری دنیا کی اقوام کو ایک

پلیٹ فارم پر جمع کر کے قوم واحد بنانے کے لئے آیا ہے ارشاد ربانی ہے۔

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا۔
آپ فرما دیجئے کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول
بنکر آیا ہوں۔

بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ
لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا۔
وہ خدا بڑا برکت ہے جس نے اپنے بندہ پر قرآن مجید نازل
کیا تاکہ وہ تمام عالم والوں کے لئے نذیر بن جائے۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔

بعثت الی الناس كافة
میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

بعثت الی الاسود والاحمر
میں کالے اور گورے سب کی طرف بعوث کیا گیا ہوں۔

ان آیات و روایات سے واضح ہے کہ اسلام وطن، نسل، رنگ و غیرہ کی یہ سب قیدیں اٹا کر جاہتا کر
کہ اس کا پیغام تمام عالم کو پہنچ جائے چنانچہ جگہ جگہ تبلیغ، دعوت، موعظت، تذکیر نصیحت، امر بالمعروف، نہایت
ارشاد وغیرہ کے عنوانات سے اس نے اس پر وگرام کو پھیلانے اور دنیا کے چپہ چپہ تک پہنچا دینے کی موکہ ہدایات
فرمائی ہیں جس سے واضح ہو گیا کہ اسلام ہی میں پھیل پڑنے عام ہو جانے اور عالمگیر بن جانے کی صلاحیت تھی اس لئے
اسی نے اپنا مقصد دعوت عام رکھا اور اس لئے اسی مذہب کو جامع اور اجتماعی مذہب کہا جائے گا اور اس لئے وہی
تبلیغی کہلائے جانے کا بھی مستحق ہوگا اور اس بنا پر صرف اسی میں طرق تبلیغ پر ایک فن کی حیثیت و بحث ہونی چاہئے
غور کرو تو اس آیت دعوت نے اسلام کی اس جامعیت اور احاطہ کی کئی طرف بھی ایک لطیف شاہد
کیا ہے اور وہ یہ کہ آیت میں جب اسلام کو بنام سبیل رب مدعوالیہ (دعوتی پروگرام) تعبیر کرنا اس کی طرف اُدع سے
دعوت دینے کا امر کیا تو اس کا مفعول ذکر نہیں کیا کہ کن کو دعوت دو، اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عربیت کے قواعد
کے مطابق ایسے مواقع میں مفعول کی ذکر نہ کیا جانا اس کے عام ہونے کی دلیل ہوتی ہے تو حاصل یہ نکلا کہ سبیل
رب کی دعوت ہر اس شخص کو دو جس میں فہم خطاب کا مادہ ہو یعنی ہر ایک عاقل بالغ انسان کو تبلیغ کرو۔ اور

ظاہر ہے کہ دعوت عام دینا اور ساری دنیا کو اس دعوت کا مدعو ٹھہرا دینا جب ہی ممکن ہے کہ خود دعوتی پروگرام میں بھی عموم و ہمہ گیری کی صلاحیت ہو ورنہ امر عام عبث ٹھہر جائے جو کلام الہی میں محال ہے اس لئے عموم دعوت اور عموم مدعوین کا مقتضا قدرتی طور پر عموم مدعو الیہ ہوتا ہے یعنی دعوتی پروگرام بھی بذات خود عالمگیری کی شان رکھتا ہو، اس لئے اسلام کا تبلیغی ہونا، جامع ہونا اور اجتماعی ہونا اسی آیت کے اقتضا سے ثابت ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہاں تک مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کے احوال و اوصاف کے متعلق بحث تھی اور الحمد للہ کلاس کے پانچ جامع اوصاف تشریع یعنی منجانب اللہ ہونا، سنیت یعنی انفرادی نہ ہونا، سزا جت یعنی بے تکلف اور سادہ ہونا، عمومیت یعنی ہمہ گیر ہونا، اور اجتماعیت یعنی اس کے کاموں کا جماعتی رنگ میں ہونا سب اس آیت دعوت سے ثابت ہو گئے۔

دعوت الی اللہ | مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کی تشریح کے بعد اب انص دعوت کا مقام آتا ہے کہ ایسے جامع پروگرام کو پہچاننے کے لئے دعوت و تبلیغ کی کیا نوعیت ہونی چاہئے اور کس انداز سے دعوت دی جائے کہ دنیا کا ہر فرد بشر اس پروگرام کی طرف مائل ہو جائے۔ آیا محض پروگرام پیش کر دینا کافی ہے یا پیش کرنے کا کوئی خاص ڈھنگ بھی مطلوب ہے؟ تو اس کے متعلق بھی اسی آیت دعوت نے کافی روشنی پیش کی ہے، دعوت کے طریقوں اور انولع پر روشنی دلتے ہوئے آیت کریمہ نے بتلایا ہے کہ دعوت الی اللہ اصولاً صرف تین طریقوں میں منحصر ہے جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ مذہبی دعوت و تبلیغ جب تک کسی حجت و دلیل پر مبنی نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ قابل قبول نہیں ہو سکتی اور محبت بانی کی اعتلا دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ حجت اپنے مذہب کی تحقیق و اثبات کے لئے لائی جائے، دوسرے یہ کہ مخالف پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کی جائے تاکہ وہ لاجواب اور ساکت ہو جائے، اگر تحقیق مذہب کے لئے استعمال کی گئی ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا یہ حجت ایسی قطعی اور یقینی ہو کہ مخاطب کے دل میں بادلِ بدیقین و انشراح کی کیفیات پیدا کر دے اور یا ایسی قطعی نہ ہو بلکہ محض ظنی ہو جس سے مخاطب کو فی الجملہ کسی حد تک مدعا میں طمانیت اور قناعت قلبی پیدا ہو جائے۔

حکمت | پہلی نوعیت کے ساتھ اثبات مذہب کرنا جو مخاطب کے دل میں مذہب کے اعتقادات کے متعلق یقین اور قطعیت پیدا کر دے حکمت کہلاتا ہے۔

موعظت | دوسری نوعیت کی حجت سے اثبات مذہب کرنا جس سے مذہبی عقائد کی حقانیت کے متعلق ظن غالب لیں بیٹھ جائے اور اس کی مخالف جانب مضلل اور ناقابل شمار ہو کر مغلوب و مستور ہو جائے موعظت کہلاتا ہے۔

مجادلت | اور تیسری نوعیت کی حجت کے ساتھ مخالف کے سامنے آنا اور تمام حجت کے ساتھ الزامی جوابات سے اسے ساکت اور الجواب کر دینا محالیت کہلاتا ہے۔ اس تقسیم سے تبلیغ حق کی انواع سہ گانہ مشخص ہوئیں حکمت، موعظت اور مجادلت قرآن حکیم نے ان کو پاکیزہ اسلوب پر لانے کے لئے ان کے اوصاف کی طرف بھی واضح اشارے فرمائے ہیں جس سے یہ انواع دعوت مخاطبوں کے دلوں میں گھر کر سکیں گویا قرآن نے تنبیہ کی ہے کہ حجت بیانی کے ان تینوں طریقوں میں اسلوب اور روش پاکیزہ ہونی چاہئے بے دھنگا پن نہ ہو، بالخصوص مجادلہ و مناظرہ کہ اس میں معاملہ دشمنی اور معاندی سے پڑتا ہے جو اثنا ربحت میں اپنی استعمال انگیزوں سے اس کی خاص سعی کرتے ہیں کہ مناظر اسلام جوش میں کر کے اپنے سے باہر ہو جائے اور کچھ کا کچھ کہنے لگے تاکہ بجائے مقابل کے وہ خود ساکت کیا جاسکے اس لئے مناظر کو بھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑے گا تاکہ دشمن پر تمام حجت ہو جائے اور مناظر کی کسی حرکت سے مذہب اور مذہبی استدلال کو صدمہ بھی نہ پہنچے پائے اس لئے مجادلہ کو پاکیزہ دھنگ پر لانے اور اس میں حسن و خوبی پیدا کرنے کے لئے قرآن نے تین لفظ استعمال فرمائے ہیں۔ بالقی اور ھٰی اور احسن یعنی مجادلہ اس روش پر ہو کہ وہ روش بہتر سے بہتر ہو۔ اور یہ عربیت کا ماننا ہوا قاعدہ ہے کہ کثرة المبانی تدل علی کثرة المعانی (الفاظ کی کثرت معانی اور مقاصد کی کثرت کی دلیل ہوتی ہے) ظاہر ہے کہ جب یہاں معنی و مقصد حسن مجادلہ ہے تو یہ الفاظ کی کثرت اس حسن ہی کی زیادہ و کثرت اور تاکید در تاکید کے لئے ہو سکتی ہے اب حاصل یہ ہو گا کہ اپنے مجادلہ میں حسن و رخص پیدا کرو کیونکہ سابقہ دشمن معاند سے ہے جسے رام کرنا ہی تو کوئی ادنیٰ بے دھنگا پن بھی نہ ہونے پائے کہ اسے دین یا مناظر دین کی ہوا خیزی کا موقع ملے۔

ادھر موعظت میں سابقہ اپنوں سے ہوتا ہے دشمنوں سے نہیں اس لئے اس میں کسی خاص اہتمام کی ضرورت

ذہنی، البتہ یہ ضرورت تھا کہ موعظت کی تاثیر پر ایہ بیان کی عمدگی سے ہو سکتی تھی کہ عنوان دلچسپ ہو تاکہ مخاطبوں پر اثر پڑ سکے
 گویا موعظت میں حسن پیدا کرنے کے لئے نہ تو اتنی تاکید کی ضرورت تھی کہ کئی کئی الفاظ اُسے مضبوط کیا جاتا اور نہ اُسے
 حسن و خوبی سے معزّی چھوڑ دیا جاتا ہی مفید تھا کہ کوئی لفظ بھی حسن موعظت پر دلالت کرنے والا نہ لایا جاتا بلکہ اس حقیقت
 کے پیش نظر کہ جب موعظت کا پیرایہ بیان اچھا بھی ہوتا ہے اور بُرا بھی اور ممکن تھا کہ اس آیت کا مخاطب ہر اچھی بُری
 اور ڈھنگی یا بُے ڈھنگی موعظت میں اپنے کو آزاد سمجھتا اس لئے موعظت کے ساتھ صرف حسنّہ کی ایک قید لائی جانی
 کافی سمجھی گئی تاکہ واعظ اور نڈر مضمون و عظم کو ذہن میں مرتب کر کے خوبصورت اور موثر پیرایہ میں ادا کر دے۔

ادھر حکمت میں سابقہ عقلا اور تحقیق پسند اصحاب سے پڑتا ہے جن سے اشتعال انگیزی یا تسخروا ستنہ ارا کا کوئی
 اندیشہ نہیں ہوتا وہ اپنی حکمت پسندی سے ہمہ تن صرف حکمت ہی سننے کے متلاشی ہوتے ہیں نہ کہ منظم کی ذات یا مسلک پر
 حملہ کر کے اسے مشتعل کرنے کے لئے اُن سے مخاطب کے وقت ضرورت صرف ایسے ہی کلام کی ہو سکتی تھی جو بذاتہ اعلیٰ
 اور پاکیزہ ہو کہ اُسے جس پیرایہ میں بھی پیش کر دو دلپذیر ہی ہو اور یہ شان حکمتوں اور حقائق ہی کی ہوتی ہے کہ وہ پیرایوں
 کی خوبصورتی اور عنوانوں کی شوخی کی محتاج نہیں ہوتیں بلکہ ان میں خود بذاتہ ایک کشش اور دلپذیری ہوتی ہے جو انھیں
 عنوانوں سے مستغنی رکھتی ہے حتیٰ کہ حقائق بیانی میں عنوانات کو آراستہ کرنے کی فکر کی جائے تو بجا اوقات کلام بھٹا اور غیر موثر
 ہو جاتا ہے اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ حسن کی کوئی بھی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کہ حکمت کبھی بھدی اور غیر حسن
 ہوتی ہی نہیں کہ اسے حسنہ اور غیر حسنہ کی طرف منظم کیا جائے نیز اس کے مخاطب ایسے نامعقول ہوتے ہی نہیں کہ اُن کے
 خیال سے کلام حکمت کی لغتی آرائش و زیبائش کی فکر کی جائے۔

خلاصہ یہ کہ مناظرہ جبکہ بہت اچھا بھی ہوتا تھا اگر ڈھنگ سے ہو، اور بہت بُرا بھی ہو سکتا تھا اگر جذبات
 درمیان میں آجائیں اس لئے اس کی بہت برائی کے دفعیہ اور بہت خوبی کی تحصیل کے لئے تین تاکیدیں کلمات آئے
 بالقی، ہی، احسن، ادھر موعظت جبکہ کبھی اچھے ڈھنگ پر ہوتی تھی کبھی بُرے رنگ پر اس لئے اس کی مطلق برائی رفع
 کرنے اور اسی درجہ کی خوبی پیدا کرنے کے لئے اس کی صرف ایک صفت حسنّہ پر قناعت کی گئی۔ ادھر حکمت جبکہ

سر تا باغبانی تھی اسے صفات کے ذریعہ اچھا بنانے کی ضرورت ہی نہ تھی اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ کسی صفت لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

دعوتِ علی | پھر قرآن میں دعوتِ الی اللہ کے ان تین طریقوں حکمت، موعظت، مجاہدت کے ساتھ چونکہ کوئی قہد اور تخصیص مذکور نہیں اس لئے یہ تینوں دعوتیں اپنے عموم اور اطلاق پر پابندی رہیں گی اور دعوت و تبلیغ کا عموم ہی ہو سکتا ہے کہ خواہ وہ قولی ہو یا فعلی۔ یعنی مبلغ خواہ زبان سے حق کی دعوت دے یا اپنے کسی طرزِ عمل سے دونوں کا ڈھنگ ایسا ہونا چاہئے کہ مخاطبوں کے دل میں حق سرایت کر جائے اور وہ حق کی طرف جھک پڑیں۔ گویا جس طرح مبلغ کے حسن بیان سے مخاطبوں کے شبہات رفع ہوتے تھے اور حق و صداقت پر قناعتِ قلبی اور طمانیت پیدا ہوتی تھی اسی طرح اس کا طرزِ عمل بلکہ ہر نقل و حرکت بھی تبلیغی ہی ہونی چاہئے جس سے لوگ جو حق درجہِ دائرہِ حق میں داخل ہو جائیں، علی حکمت سے ان کے دلوں میں دین پر وثوق و یقین پیدا ہو، علی موعظت سے ان میں قناعتِ قلبی قائم ہو اور علی مجاہدت سے ان کے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہو جائے۔

اس لحاظ سے دعوت کی یہ سگانہ قسمیں نظری اور علی کی طرف منقسم ہو کر چھ ہو جائیں گی۔ حکمتِ نظری اور حکمتِ علی، موعظتِ نظری اور موعظتِ علی، مجادلہِ نظری اور مجادلہِ علی۔ دعوتِ قولی کی تینوں قسموں کی تفصیلات ابھی ابھی گذر چکی ہیں جن میں حکمت و موعظت اور مجاہدت کا علمی اور فکری پہلو واضح کیا گیا تھا جو مخاطب کو مبلغ کے سامنے ضرور علم جھکا دیتا تھا لیکن یہی تینوں حقائق جب علمی رنگ میں مبلغ کی ذات سے صادر ہوتے ہیں تو یہ علمی تبلیغ عامہٴ ناس کے حق میں نظری سے بھی زیادہ قوی اور موثر ثابت ہوتی ہے اور مخاطبوں کو مبلغ کے سامنے اور بھی زیادہ سرنگوں کر دیتی ہے۔

مثلاً حکمتِ علی کے تحت میں انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور ایادِ کرام کی کراماتِ صلحا کے اصلاحی رنگِ تنگ ایسے اونچے دلائل ہیں کہ تاثیرِ عام میں ان کا مقابلہ فکری دلائل نہیں کر سکتے۔ علمی میدان میں ایک تجریم محض کہی جاتی ہے اور علمی میدان میں اُسے کر کے دکھایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاہدہ کا جو اثر ہو سکتا ہے وہ محض کہنے سننے کا نہیں ہو سکتا

موعظت علی | موعظت علی کے سلسلہ میں ایک داعی دین نے اپنے ایک متوسل کے دل سے حسن صورت کی محبت مٹانے اور حسن سیرت کی محبت قائم کرنے کے لئے زبان کے بجائے علی حکمت سے اس طرح کلام لیا کہ اپنی ایک چھوکری کو جو ان کے ایک متوسل کی منظور نظر ہو گئی تھی اور ذکر اللہ میں حارج ہوتی تھی سہلہ دو ایں کھلا کر زرد رنگ بدہیئت اور بے انتہا لاغر بنا دیا پھر اس متوسل کے پاس امتحاناً بھیجا متوسل نے معمول سابق کے خلاف بجائے میلان کے اعراض اور نافرختیا کر لیا اور نگاہ بھر کر دیکھنا بھی گوارہ نہ کیا۔ شیخ نے یہ کیفیت دیکھ کر متوسل کو ان فضلات و نجاسات پر لا کر کھڑا کر دیا اور فرمایا کہ یہ ہے آپ کا محبوب، چھوکری آپ کی محبوبہ نہ تھی کیونکہ جب تک اس چھوکری میں یہ نفس فضلتا بھربے ہوئے تھے آپ کو اس سے محبت تھی آج یہ فضلات ہر یکہ بدن سے خارج ہو گئے تو آپ کو نفرت ہو گئی اس لئے آپ کا محبوب یہ لڑکی نہیں ہے کہ اس کی ذات ثواب بھی وہی ہے جو پہلے تھی بلکہ یہ پول و ہزار ہے۔ اس سے طالب کو عبرت اور ہدایت ہوئی اور اس کا دل صورتوں کی محبت سے پاک ہو کر سیرتوں کا طالب بن گیا۔ پس یہ موعظت تھی مگر علی اور علی سے کہیں زیادہ موثر جس نے اکدم اُس مرید کے دل کی کایا پلٹ دی۔

مجادلہ علی | یا مثلاً مجادلہ علی کے سلسلہ میں حضرت شیخؒ کے زمانہ میں دہریوں نے قرآن کی اس آیت کو رد کرتے ہوئے کہ روح امر الہی کا نام ہے یہ دعویٰ کیا کہ روح خون کی حرارت اور بخار لطیف کا نام ہے جس سے آدمی زندہ ہے، زندگی اور روح کو امر الہی سے کیا تعلق؟ شیخ نے بجائے علی مناظروں کے اسی وقت برسرِ مجمع اپنی شہ رگیں کٹوا کر سارا خون نکھلوا دیا اور پچھ کھڑے ہو کر فرمایا کہ اب میں کیوں زندہ ہوں جبکہ مجھ میں خون کا ایک قطرہ بھی باقی نہیں ہے؟ کیا اب بھی اس میں کوئی شبہ ہے کہ قل اللہم من امرہی زندگی محض امر الہی سے قائم ہوتی ہے خون سے نہیں، یہ مجادلہ تھا مگر علی اور علی مجادلہ سے کہیں زیادہ موثر کیونکہ اب تک کے فلسفیانہ مناظروں سے ادھر تو لوگوں کے شہات میں اضافہ ہو رہا تھا اور ادھر دہریوں کی آواز کو پھیلنے کا موقع مل رہا تھا لیکن شیخ کے اس علی مجادلہ سے دہریوں کی شہ رگ کٹ گئی اور شہات زدہ لوگ سب کے سب ہدایت پر آ گئے۔

حکمت علی | یا مثلاً حکمت علی کے سلسلہ میں بعض مثل نوح کے سامنے چند فلسفی مزاج لوگوں نے کلام الہی کی جھڑپیں

اور دعا کے موثر ہونے کا انکار کیا، شیخ نے بجائے قوی تفہیم کے انھیں تیز کلامی کے ساتھ چند تہذیب سے گرے ہوئے جملے کہہ ڈالے جس سے یہ فلسفی غیظ و غضب اور انتہائی جوش میں آ گئے، اُن کا بدن کپکپانے لگا اور خون کھول جانے سے چہرے تنما اٹھے، کچھ عرصہ بعد شیخ نے ان کی تعریف میں کچھ غیر معمولی اوربالغہ آمیز کلمات کہہ دیئے جن سے وہ پہلا اثر زائل ہو کر ایک نیا اثر انبساط و نشاط کا پیدا ہو گیا، اس پر شیخ نے فرمایا تم سمجھے کہ میں نے کیا کیا؟ یہ میں نے نہیں علی جواب دیا ہے، تم غور کرو کہ میرے چند کلمات نے جو حقیقت و واقعیت بھی لئے ہوئے نہ تھے تم میں اس قدر ہیجان عظیم اور انقلاب بپا کر دیا کہ تمہارے چہرے سے سفید سے سُرخ اور سُرخ سے سفید ہو گئے۔ تمہارے بدن ساکن سے متحرک اور متحرک سے ساکن ہو گئے، اندرونی قوی میں انبساط سے انقباض اور انقباض سے انبساط پیدا ہو گیا اب تمہارے نفسانی نظام میں ہیجان بپا ہو گیا، تو کیا خدا کا پاک کلام جو حقیقتاً روح حیات ہے بدن اور روح میں کوئی ایسا انقلاب پیدا نہیں کر سکتا کہ آدمی صحت سے مرض اور مرض سے صحت کی طرف لوٹ جائے اور اس کی طبیعت اس درجہ نشاط و قوت کا اثر قبول کر لے کہ خود ہی مرض کو دفع کرنے میں کامیاب ہو جائے، پس یہ حکمت تھی مگر علی جو حکمتِ نظری سے زیادہ موثر ثابت ہوئی۔

بہر حال حجتِ بیانی کے یہ تینوں طریقے قوی یا نظری کی قید سے مقید نہ تھے بلکہ نظری اور عملی دونوں کو عام تھے اس لئے جہاں دعوتِ قوی کی یہ تین قسمیں آیتِ دعوت سے ثابت ہوئیں دعوتِ عملی کی بھی یہی تینوں قسمیں اسی آیت سے ثابت ہوئیں اور اگر دعوتِ نظری مع اپنی تینوں قسموں کے مبلغ کے لئے ضروری ہے، تو دعوتِ عملی بھی مبلغ کے لئے اسی آیت سے ضروری ثابت ہوئی۔

رعایت طبائع | ہاں پھر دعوتِ الی اللہ کے یہ چھ طریقے اور اصول جبکہ اس لئے وضع کئے گئے کہ مخاطبوں کی قسمیں بھی دنیا میں اتنی ہی تھیں تو اس سے ایک اصول خود نکل آیا اور وہ یہ کہ حق تعالیٰ کو محض تبلیغ ہی مطلوب نہیں بلکہ اُس کے ساتھ مخاطبوں کے احوال اور طبائع کی رعایت بھی منظور ہے جس کا نشا شفت ہے۔ اگر نبی آدم کے مزاجوں اور ذہنیات کی رعایت ملحوظ خاطر نہ ہوتی تو صرف احکامِ الہی کا پہنچا دیا جانا کافی سمجھا جاتا ،

استدلال کی راہ اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی، چہ جائیکہ استدلال کی انواع و اقسام پر تفصیل روشنی ڈالی جاتی پس جبکہ انسانوں کے داعیِ اول حق جل مجدہ نے اپنے مخاطبوں کی یہ رعایت فرمائی تو اس سے آیت کا منشاء صاف طور پر واضح ہوا کہ تمام داعیانِ دین کا فرض ہے کہ وہ رعایتِ طبع کے ماتحت مخاطبوں کی ذہنیات کا اندازہ کر کے تبلیغ کا آغاز کریں ورنہ بلا رعایتِ طبع ان کی دعوت و تبلیغ موثر نہیں ہوگی اس ثابت شدہ کلیہ کے ماتحت رعایتِ طبع کی حسبِ قدر بھی جزئیات ہوں گی وہ سب اسی آیت پر ثابت شدہ مانی جائیں گی۔

فصاحتِ کلام | چنانچہ اس کلیہ کا فرد یہ ہے کہ مبلغ اپنے کلام کو فصاحت و بلاغت سے آراستہ کرے خواہ وہ حکمت سے کام لے یا موعظت اور مجادلہ کے میدان میں آئے بہر حال ششہ کلامی فصاحت لسانی اور بلاغتِ بیانی اس کا خاص شعار ہونا چاہئے تاکہ مخاطب صحیح عنوان سے صحیح مقاصد ہی اخذ کر سکے۔ اگر کلام میں پیچیدگی گنجلک اور بے ترتیبی ہو یا کلام اس محاورات کے مطابق نہ ہو جس کے اہل لسان خوگر ہوں تو مخاطب صحیح اثر قبول نہ کر سکیں گے اور کلام رائیگاں چلا جائیگا۔ اس لئے کلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ مقتضائے حال کے مناسب ہو، زمانہ اور وقت کی زبان میں ہو اور ایسے عنوان سے ہو جو لوگوں میں معروف اور متعارف ہو، غریب لغات ناشائسا تعبیرات اور بے محاورہ کلام نہ ہو ورنہ کلام میں نہ دلچسپی پیدا ہو سکتی ہے نہ تاثیر۔ اس لئے حدیث نبوی میں اس قسم کے کلام کی صریح ممانعت فرمائی گئی ہے ارشاد نبوی ہے۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے

عن الاغلو طات (مشکوۃ) پیچیدہ اور غلطہ انگیز کلام سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو اپنے ساتھ رکھنے کی یہ ہکمر درخواست کی کہ وہ مجھ سے زیادہ فصیح اللسان ہیں اور میری تقریر کی تائید میں جب وہ رواں اور صاف تقریر کریں گے تو قلوب پر اچھا اثر پڑے گا ورنہ مجھے ڈر ہے کہ میری رکتی ہوئی زبان سے لوگ برا اثر لیں

اور تذبذب کے درپے نہ ہو جائیں۔ ارشاد ہے۔

وَأَخِي هُزْنٌ هُوَ أَصْنَمٌ مَعِيَ لَسَانًا
 فَارْسِلْ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي
 أَخَافُ أَنْ يُكَيِّدَ بُونٌ۔
 اور اے میرے رب، میرے بھائی ہرون کی زبان مجھ سے
 زیادہ رواں ہے تو ان کو میرا مددگار بنا کر میرے ساتھ
 بھیج دے کہ وہ میری تقریر کی تائید اور تصدیق کرے
 ورنہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ لوگ (فرعون اور اس کے درباری) میری
 (القصص)

اس واقعہ سے واضح ہے کہ کلام مخاطبوں کی ذہنیت کے مناسب ہو کر ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ گویا
 شہروں میں ادبی زبان، دیہات میں معمولی اور سادہ زبان، علمی طبقوں میں اصطلاحی زبان اور اہل فنون کے
 طبقوں میں فلسفیانہ زبان ہی مفید اور موثر ہو سکتی ہے

تنوع مضامین دعوت | پھر مخاطبوں کی رعایت کے سلسلہ میں مبلغ پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ دعوت و
 تبلیغ کو مختلف قسم کے مضامین سے آراستہ کر کے پیش کرے، اس میں وعدہ بھی ہوں اور وعیدیں بھی، بشارتیں
 بھی ہوں اور تحوّل بھی، ترغیب بھی ہو اور ترہیب بھی، صفتِ جنت بھی ہو اور احوالِ نار بھی، فضائل بھی ہوں
 اور احکام بھی، قصص بھی ہوں اور عبرت و امثال بھی، حکم و اسرار بھی ہوں اور علمی لطائف و ظرائف بھی، غرض
 جو قرآن کریم کا طرزِ خطاب ہے اسی کے نقشِ قدم پر یہ دعوت بھی مختلف الاوان مضامین پر مشتمل ہونی چاہیے
 تاکہ نوبہ نوبہ مضامین سے مخاطبوں کے شوق کی تجدید ہوتی رہے ورنہ ایک ہی نوع کے مضامین سے مخاطب تنگ
 ہو کر اکتا جائیں گے اور تبلیغ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

مثلاً نوعیتِ بیان یہ ہونی چاہیے کہ اولاً اس میں نیکی کے فضائل اور بدی کی مذمت بیان ہو، خواہ
 وہ نیکی بدی عبادت کے دائرہ کی ہو یا عادت کے۔ معاشرت کی ہو یا معیشت خانگی کی، تندرست منزل کی ہو یا سیأت
 بدن کی۔ جب مخاطبیں ادھر جھک جائیں تو پھر ذکرِ امتداد و طاعت کی مثالیں پیش کی جائیں۔ جب اس درجہ پر
 آکر ان کا شوق بھڑک اٹھے تو پھر انہیں ضبطِ لسان اور حفاظتِ قلب کی تلقین کی جائے کہ اُسے برے خیالات

اور گندے اخلاق کا ظرف نہ بنائیں، زبان کو سب و شتم، غیبت و خبیثی اور فضول گوئی سے آلودہ نہ کریں، پھر اس مقصد پر مخاطبوں کو ابھارنے کے لئے سلف کی پاکبازانہ زندگیوں کے واقعات ذکر کئے جائیں تاریخی حوالے پیش کئے جائیں، مہذب قوموں اور متدین قرون کے احوال سنائے جائیں، اُن کے نیک انجام پر روشنی ڈالی جائے، نیز عبرت کے لئے بدکار اقوام کا انجام بد دکھلایا جائے۔ پھر لمبی چوڑی امیدوں اور غفلتوں کو توڑنے کے لئے بے ثباتی دنیا اور زندگی کی ناپائیداری کا ذکر کیا جائے کہ یہ سارا عالم کہانی سے زیادہ نہیں ہے ع

حال دنیا را بہر پر سیدم من از قرنائے گفت یا خواست یا بادست یا افسائے

باز پر سیدم بحال آنکہ دروے دل بہت گفت یا غولیت یا دیولیت یا دیوانہ

پھر قلوب میں رقت اور رجوع و انابت نیز سامعین میں خوف خدا پیدا کرنے کے لئے موت اور احوالِ موت کا ذکر کیا جائے کہ فنا کی ساعت قریب ہے مہلت کم ہے، ہر عمل کا انجام سامنے آنے والا ہے پھر نزع و قبض روح کے وہ حسی حالات جو سب کی نگاہوں سے گزرتے ہیں سنائے جائیں کہ کس طرح دنیا سے کوچ ہوتا ہے اور کس طرح ایک انسان اپنے سائے مرغوباتِ طبع دم کے دم میں چھوڑ کر اس طرح چل دیتا ہے کہ پھر اس کا کوئی نقش یا بھی دنیا میں باقی نہیں رہتا۔
بس اتنی سی حقیقت، فریغِ استہتی کی کہ آنکھیں بند ہوں اور آدمی افسانہ ہو جائے

پھر قبر کی ہولناکی اس کی وحشت و تنہائی اور بے مونی کا منظر پیش کیا جائے اور یہ کہ اس کی ہر مصیبت کا تدارک عملِ صالح ہے پھر یومِ حساب اور اس کی شدت اور غضبِ الہی کا ظہور تمام حشر کے ہولناک حوادثِ ملائکہ اور نبیاء علیہم السلام کا لڑنے بلانام ہونا اور ہر ایک نفس کا اپنی فکر میں غرق ہونا وغیرہ سامنے لایا جائے، پھر جنت و نارِ عیم و عجم اور رحمت و قہر کے نمونے دکھلائے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اس نوعیت کے مضامین سے تبلیغِ لبریز ہوگی تو بلاشبہ قلوب میں اثر پیدا کرے گی کیونکہ اس میں طبائعِ قلوب اور ارواح سب ہی کی رعایت ہوگی جو روحِ تربیت ہے اور جبکہ مخاطبین کے احوال کی رعایتِ آیتِ دعوت سے ضروری ثابت ہوئی تو اس قسم کے تمام امور جن کو مخاطبوں کی رعایتِ طبائع میں دخل ہے بلاشبہ آیت کا مقتضا ہو کر اسی سے ثابت شدہ مانے جائیں گے۔ (باقی آئندہ)

علم حقائق

از جناب مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب قادری دانا پوری

اس وقت اس عالم میں اتنے مذاہب ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا، خیالات اتنے متفرق اور اتنے متضاد ہیں جن کی تحدید نہیں ہو سکتی۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عالم کی آفرینش اور اس کے نظام کے متعلق اصل میں تین خیالات ہیں اور تمام مذاہب ان تین میں سے کسی یکے فروع ہیں۔ کوئی غور و فکر کرے تو الا انسان ان تین سے باہر نہیں ہے۔

فلاسفہ کا ایک گروہ | ان میں سے ایک تو اصحاب عقل کی رائے ہے جن کو فلاسفہ کہا جاتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں صرف مادی علل و اسباب کے سلسلہ میں منضبط ہیں، چیزوں کا پیدا ہونا اور فنا ہونا صرف انھیں اسباب و علل کی وجہ سے ہو رہا ہے، زمین سے بخارات اٹھتے ہیں، ابر بنتا ہے، پانی بہتا ہے، زمین تر ہو جاتی ہے اس میں سبز اُگتے ہیں، بڑھتے ہیں، پروش پاتے ہیں پھر ان میں بھل اور تخم پیدا ہوتے ہیں اور وہ دوسری پیدائش کا سامان جیسا کہ دیتے ہیں اور ان ہی اسباب کی کمی بیشی پر پیداوار کی کمی بیشی کا مدار ہوتا ہے۔ اور جس طرح نباتات کے تخم سے ان کے کبض کی چیزیں بلا خارجی مداخلت کے خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسان اور حیوان کے تخم سے انسان اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں بھی خارجی امداد ضروری ہو۔

ان علل و اسباب کا سلسلہ کہیں کسی وجہ سے بدل جاتا ہے تو اس کے نتائج بھی بدل جاتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس تبدیلی کو روک نہیں سکتی مثلاً ایک سبز و شاداب علاقہ میں موسم کے اثرات بدل جائیں، بارش ہونا و ماں موقوف ہو جائے تو وہاں کی شادابی فنا ہو جائے گی اور وہ علاقہ خشک اور بخر ہو جائیگا۔ اگر اس علاقہ کو شاداب

رکھنے والی قوت ان علل و اسباب کے سوا کچھ اور تھی تو وہ اب یہ نہیں کر سکتی کہ پانی نہ ملنے پر بھی وہ علاقہ ویسا ہی شاداب رہے۔

آگ، پانی، ہوا اور سارے موثرات اپنا اپنا کام کر رہے ہیں اس لئے چیزیں بنتی اور مگرتی رہتی ہیں اور اسی لئے علل و اسباب میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، کہیں سمندر خشک ہو کر آباد ہو جاتا ہے، کہیں سمندر زمین اور آبادی کو کاٹ کر دریا بنادیتا ہے۔ ایک قسم کی مخلوق کسی جگہ غیر مناسب آب و ہوا ہو جانے کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہے اور نئی قسم کی مخلوق جدید آب و ہوا کے مناسب پیدا ہو جاتی ہے، یہ سب تغیرات صرف مادی اثر کی وجہ سے ہوتے ہیں بظاہر اس میں کسی خارجی قوت کا اثر نہیں معلوم ہوتا بلکہ علل و اسباب میں تغیرات کے بعد کوئی قوت ان نتائج کو روک نہیں سکتی جس طرح نباتات کے تخم میں قوت نباتیہ اور قوت نامیہ خود تخم کے اندر ہوتی ہے اور اس درخت و جھل ہوتی ہے جس سے وہ تخم پیدا ہوتا ہے اسی طرح حیوانات کے تخم میں روح اور قوت حیوانیہ خود اس کے تخم کے اندر ہوتی ہے اور والدین سے حاصل ہوتی ہے نہ قوت نباتیہ کہیں باہر سے آتی ہے نہ روح حیوانی باہر سے آتی ہے۔

جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی طبعی زندگی پوری کر کے مرجاتی ہیں مگر نباتات کی موت کے بعد قوت نامیہ یا قوت نباتیہ علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح حیوانات کی موت کے بعد روح یا قوت حیوانی علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

انسان جو کچھ اچھے یا بُرے کام کرتا ہے اس کے نتائج کا تعلق صرف اسی حیات طبعی کے ساتھ ہے، رحم کرم، نیکی، بھلائی، صدقہ، خیرات، ایثار اور قربانی اور کوئی کام مرنے کے بعد کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا اس لئے کہ مرنے کے بعد نہ جسم رہتا ہے نہ روح، سب فنا ہو جاتے ہیں نفع کس کو حاصل ہوگا، اسی طرح چوری، ڈکیتی، قتل، خوریزی، ظلم و ستم، تکبر و غرور، بے ایمانی، بددیانتی اور کوئی بُرا سے بُرا گناہ مرنے کے بعد کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اس لئے کہ وہ فنا ہو گیا نقصان کس کو پہنچے گا۔

یہ جماعت کہتی ہے کہ سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مرغی کے اندر سے صرف چوبیس گھنٹہ کے اندر

بلکہ اس سے بھی پہلے بعض قسم کی گیس کی حرارت کے ذریعہ بچے پیدا ہو سکتے ہیں اور اس بچے میں مرغی کے معمولی بچوں کی طرح اعضا، احساس اور روح حیات سب کچھ مکمل پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ خود تخم کے اندر یہ سب چیزیں موجود ہوتی ہیں، خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح علماء رسائل یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ انسانی نطفہ سے بلا واسطہ ماں کے وہ زندہ اور مکمل انسان پیدا کر سکیں گے گو اس میں ہنوز کامیابی نہیں ہوئی مگر انسانی نطفہ میں جسم اعضا اور روح انسانی سب اسی طرح موجود ہیں جس طرح انڈے میں اس کے جنس کا مادہ موجود ہے۔ لہذا انڈے سے بغیر خارجی امداد کے جس طرح بچہ ہو سکتا ہے اسی طرح انسان کا بچہ بھی بغیر خارجی امداد کے پیدا ہو سکتا ہے۔

دوسرا گروہ | یہ ان لوگوں کے اقوال ہیں جو عقلی مباحث کے امام سمجھے جاتے ہیں مگر دوسرے لوگ جنہوں نے ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیا ہے وہ اس کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ خود ذی عقل اور صاحب تیز نہیں ہے، عقل و اسباب مادی بلاشبہ موثر ہوتے ہیں مگر ان کو تیز نہیں ہوتی کہ ان کے اثرات نفع پہنچا ہے ہیں یا نقصان، اس کے علاوہ بے جان مادہ روح زندگی نہیں پیدا کر سکتا ہے عقل مادہ سے جو عقل نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہ کہنا کہ روح اور عقل مادہ ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے محتاج دلیل ہے۔ پزندہ کے انڈے کے مگھنٹے میں بچہ ٹکٹنا یا خود انسانی نطفہ کا ٹھوڑے عرصہ میں ذی حیاۃ بچہ ہو جانا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ روح حیات باہر سے نہیں آئی، روح کے قیام کی صلاحیت پیدا ہونا اور خود روح پیدا ہونا دونوں دو متفرق دعوے ہیں، گیس وغیرہ کے ذریعہ بیغینہ میں یا انسانی نطفہ میں صلاحیت پیدا کی جاسکتی ہے خود روح نہیں پیدا کی جاسکتی۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ نباتات کے تخم بقا و نوع کا جوہر اپنے اندر محفوظ رکھتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ کسی باختیار ہاتھ نے قصہ و ارادہ کے ساتھ اس جوہر میں سے بقدر ضرورت حصہ کو ٹبری احتیاط سے سخت حجابات کے اندر محفوظ کیا ہے، کیا آفتاب کی تپش، پانی کی رطوبت، ہوا کی لطافت، زمین کی قوت ان میں سے کسی میں یہ سمجھتے کہ تر بوزہ، خرپڑہ، کدو، کھیرہ وغیرہ کے وسط میں جہاں پانی اور رطوبت کی کثرت ہوتی ہے اس پورے

جوہر کو نہیں صرف اس کے چھلکے کو سخت بنا کر اس جوہر کو اس کے اندر محفوظ کر دینا چاہیے، کیا واقعی اندھی بہری اور بے سمجھ مادی طاقتوں کا یہ انتظام ہے، کیا پرندوں کے بیضے میں بقا و نوع کے جوہر کو ایک سخت خول اور متعدد پردوں کے اندر محفوظ کرنا صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہو سکتا ہے۔

نباتات اور حیوانات کے ہزار ہا بلکہ لکھو کھا انواع اور ہر نوع کے لئے کروڑ ہا بلکہ ان گنت تخم جو اپنی نوع کی حفاظت کے لئے ضروری ہیں سب کو پیدا کرنا اور ہر تخم کی مقدار اس کے نوع کی لطافت و نزاکت کی بنا پر مقرر کرنا پھر ہر تخم کے لئے ان کے مناسب حال نرم یا سخت چھلکے بنا کر اس میں اس جوہر کو محفوظ کرنا کیا کسی واقف غیبی طاقت کے بغیر ممکن ہے؟

انسانی نطفہ گاڑھے پانی کا مزوج قطرہ ہوتا ہے، جب رحم میں جاتا ہے تو وہاں سارے نطفہ پر ایک قسم کا عمل شروع ہو جاتا ہے مگر وہاں ہڈیاں بنتی ہیں، اعصاب بنتے ہیں، باریک باریک رگیں بنتی ہیں، یہ رگیں کسی خاص حصہ میں نہیں بنتی، جسم کے سارے حصہ میں ایک نظام کے ساتھ اپنی اپنی جگہ بنا شروع ہو جاتی ہیں، آنکھ، ناک، کان، زبان، دل، جگر، معدہ اور تمام اندرونی و بیرونی اعضا اپنی اپنی جگہ بننے لگتے ہیں، لیکن باوجود اس کے کوئی عضو کسی جگہ کچھ کام نہیں کرتا، سب محفل اور بے کار رہتے ہیں اور یہ سب سامان آئندہ ضرورت کے لئے ہیٹا کیا جاتا ہے۔ تین ہفتہ کے بعد جب اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس کے ساتھ سارے اعضا کام کرنے لگتے ہیں۔ دماغ بیدار ہو جاتا ہے، قلب میں انقباض و انبساط شروع ہو جاتا ہے، شریانیں متحرک ہو جاتی ہیں۔ یہ روح کہاں سے آئی؟ کیا اعضا کی تکمیل سے پہلے روح اس کے اندر تھی؟ اگر روح خون کے لطیف بخارات کا نام ہے تو یہ بخارات پہلے کہاں تھے؟ بخارات تو حیات کے بعد پیدا ہوتے ہیں جب جنین کے شریانیں میں نہ خون دوڑتا تھا، نہ قلب میں زندگی کی حرارت تھی یہ بخارات کیسے پیدا ہو سکتے تھے؟

گھڑی کے تمام ہر ذرے مکمل طیارے مگر جب تک اس کا ہندولم نہ ہلایا گیا سارے ہر ذرے ساکت تھے۔ ہندولم کی حرکت سے سب کو حرکت ہو گئی، مگر ہندولم خود بخود بخود نہیں ہلا، گھڑی ساز نے حرکت دی تو حرکت میں آیا۔ کیا

یہ صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہے کہ جن اعضاء اصلیدہ اور اعضاء آلیہ کی روح کے بعد ضرورت ہوگی اس کو پہلے سے ٹھیک اس ضرورت کے موافق اپنی اپنی جگہ تیار کر لیا گیا۔

الغرض ان ائمہ عقل کی ایسی باتوں کو قبول کرنے سے معمولی عقل کا انسان عاجز ہے، ساری دنیا کہتی ہے کہ صرف اندھی اور بے سمجھ مادی طاقت سے ایک روز بلکہ ایک گھنٹہ بھی عالم کا موجودہ نظام اس باقاعدگی سے چل نہیں سکتا، تخلیق عالم تو بڑی بات ہے۔ بلاشبہ اس نظام کی ہاگ کسی باختیار واقعہ حقیقت قادر مطلق کے ہاتھوں میں ہے، مادیات کے اسباب و علل بھی اسی کے ارادہ اور حکم کے ماتحت نفع یا نقصان پہنچاتے ہیں۔

فلسفہ ویدانت کی بنیاد خالق ناطق و سماورد بر عالم پر ایمان رکھنے والوں کی دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت فلاسفہ کے بالکل برعکس مادیات کے وجود کا انکار کرتی ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ حیات، احساس اور ارادہ کا وجود اور نظام عالم کی باقاعدگی اس کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ سب کچھ کسی باختیار قادر مطلق مدبر عالم کے ماتحت ہوا ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ مدبر قدیم ازلی واجب الوجود ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ عالم اور عالم کا نظام حادث ہے اور اس کا وجود مستقل ہے کیونکہ ایسی حالت میں ماننا پڑے گا کہ خالق نے پہلے ان چیزوں کو پیدا نہ کیا تھا۔ بعد میں جب اس میں اس کا ارادہ پیدا ہوا تب پیدا کیا، ایسی صورت میں خالق خود مصلح و حادث بھی ہو جاتا ہے اور اس کی صفت اَلان بکا کان باقی نہیں رہتی، جوازی قدیم اور واجب الوجود کے لئے ضروری ہے اس لئے یہ جماعت کہتی ہے کہ وجود صرف ایک ہے اور یہ تمام شئون مختلف جو ہم دیکھتے ہیں اسی کے تعینات ہیں۔

ویدانت کے فلسفہ کی بنیاد پر یہ عقیدہ ہے اور وحدۃ الوجود کی اصل بھی یہی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی روح سب میں جاری و ساری ہے مگر مختلف مدارج کے تعینات کے اندر ہے اور انسان انہیں تعینات کے ایک مرتبہ کا نام ہے۔ انسان کا کمال یہ ہے کہ ان تعینات سے جدا ہو کر اور تعینات کو قطع کر کے پھر روح حقیقی اور ذات بحت میں مل جائے۔ ان کے نزدیک خود فی الہا یا خود فی انعم نامکن ہے۔ اعمال کے اثرات و نتائج کی وجہ سے شئون بدلتے رہتے ہیں کبھی اچھی حالت کی طرف کبھی بری حالت کی طرف اور یہی تبدیلی تنازع کی بنیاد ہے۔

اس فلسفہ کے ساتھ حشر، نشر، اعمال کا حجاب و کتاب، جنت و دوزخ کا دارالبحر اور دارالقرار ہونا، اور بہت سے عقائد جس کی تعلیم انبیاء کرام کے شرائع اور اسلامی تحلیل و تالیفات سے معلوم ہوتی ہے وہ جمع نہیں ہو سکتے اور اسلام سے قبل جو اقوام و جماعتیں وحدۂ وجود کی قابل تھیں وہ ان باتوں کی قابل نہ تھیں، مگر تعجب یہ ہے کہ بہت سے مسلمان صوفیائے کرام اور بڑے بڑے مشاہیر اولیاء اللہ کی طرف یہ عقیدہ منسوب کیا جاتا ہے ان میں بہت سے وہ حضرات بھی ہیں جو ائمہ اہل سنت اور بہر ان شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کی طرف شریعت سے غفلت کا وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ وحدت الوجود میں نے حضرت مولانا سید شاہ بدیع الدین صاحب مرحوم قدس سرہ صاحب سجادہ خانقاہ جیمیہ پھلوری شریف سے اس مسئلہ کی حقیقت سمجھنی چاہی۔ مولانا نے ہمیں ایک چھوٹا سا رسالہ عنایت فرمایا اور کہا کہ یہ رسالہ حضرت غوث الاعظم شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کے بہر طریقت حضرت مولانا ابوسعید فضل اللہ مخرومی قدس سرہ کا ہے۔ اور حضرت شیخ کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے۔ جو نسخہ جھکولا وہ مولانا شاہ محمد انس مرحوم کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ مگر مولانا قدس سرہ نے فرمایا کہ اس کا قدیم قلمی نسخہ پھلوری کے کتب خانہ میں موجود ہے اور اسی قدیم نسخہ سے مقابلہ کر کے مولانا نے خود اس نسخہ کی تصحیح کی ہے۔ اس رسالہ کا نام تحفہ مرسلہ اور اس کے عربی متن کے ساتھ ساتھ اس کا فارسی ترجمہ اور فارسی شرح بھی ہے، میں نے اس کی نقل کر کے رکھ لی تھی رسالہ مولانا کی خدمت میں واپس کر دیا تھا، اب چند روز ہوئے عزیز محترم مفتی عیال احسان صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ نے بھی تحفہ مرسلہ سادہ ورہ کا چھپا ہوا مجھے دکھایا، پھلوری کے نسخہ میں اور اس میں فرق ہے مگر بہر کیف رسالہ وہی ہے۔ اس رسالہ میں یہ مسئلہ مختصر صاف اور جامع طریقہ سے لکھ دیا گیا ہے اس میں لکھتے ہیں۔

اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا ان الحق بھائیو جان لوضاتم کو اور ہم کو نیک بخت بنائے کہ

بھائیو تعالیٰ ہوا الوجود ان ذلک الوجود وجود صرف حق سبحانہ و تعالیٰ ہے اور اس وجود کیلئے

لیبل شکل و لاحق لا حصر مع هذا اظهر
 نہ شکل، مدی نہ حصر ہے باوجود اس کے وہ فانی
 و تجلی بالشکل والحد ولم يتغير عما كان
 ہوا اور تجلی کی اس۔ اور حد میں، اور عدم شکل
 من عدم الشكل وعدم الحد بل لا كان
 اور عدم حد سے وہ بدلا نہیں بلکہ
 کما كان۔ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

وان الوجود واحد والا لباس مختلف و
 اور یہاں لو کہ وجود ایک ہے، لباس مختلف اور متعدد
 متعدّد۔ وان ذلك الوجود حقيقة جميع
 ہیں، اور جان لو کہ یہ وجود حقیقت ہے جمیع موجودات
 الموجودات وبالجنها وان جميع الكائنات
 کی اور اس کے باطن کی اور جمیع کائنات حتیٰ کہ ایک
 حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود۔ و
 ذرہ اس وجود کو خالی نہیں ہے اور جان لو کہ یہ وجود
 ان ذلك الوجود ليس بمعنى التحقيق و
 تحقق اور حصول کے معنی میں نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں
 الحصول لانها من المعاني المصدريّة
 معنی مصدری ہیں جس کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ تو
 ليساً بوجودين في الخارج۔ فلا يطلق الوجود
 وجود کا اطلاق اس معنی میں حق سبحانہ و تعالیٰ پر نہیں
 بهذا المعنى على الحق الموجود في الخارج
 ہو گا جو خارج میں موجود ہے اس کی شان اس کو
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً
 بہت بلند و برتر ہے۔

اس کے بعد تعینات اور اس کے مراتب کا ذکر ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين
 اور جان لو کہ جمیع موجودات من حیث الوجود عین حق سبحانہ
 الحق سبحانه وتعالى من حيث التعيين غير
 و تعالیٰ ہیں اور غیر تعین اعتباری ہے لیکن من حیث الحقیقۃ
 الحق سبحانه وتعالى۔ والغیرۃ اعتباریۃ و
 سب حق سبحانہ و تعالیٰ ہیں۔ اس کی مثال ہے
 اما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه و
 حجاب، موج، اور برف کے کوڑے یہ سب حقیقت
 تعالى۔ مثلاً الحجاب الموج و كوز الثلج فان
 میں صرف پانی ہیں مگر من حیث التعین پانی کو

کہن من حيث الحقيقة عين الماء ومن جداہیں۔ اسی طرح سراب حقیقت میں صرف ہوا
 حيث التعین غیر الماء ولكن السراب مرجث ہے اور تعین کی حیثیت سے ہوا سے جدا ہے،
 الحقيقة عين الهولاء ومن حيث التعین غیر۔ سراب فی الحقیقت ہوا ہے، پانی کی صورت میں
 الهولاء۔ والمراب فی الحقيقة هواء ظهر بصورة الماء ظاہر ہوا ہے۔

اس کے بعد اس رسالہ میں وحدت الوجود پر قرآن پاک اور احادیث سے استدلال بھی درج ہے لکھتے ہیں۔
 والدلائل الدالة على وحدۃ الوجود کثیر۔ اما من القرآن فقولہ عز وجل۔

وَيَسِّرْ لَكَ الشَّرْقَ وَالْمَغْرِبَ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَلَکُمْ اور اللہ کے لئے ہی مشرق و مغرب ہے، تم جہر کا بھی رخ
 وَجْهًا لِلَّهِ۔ کرو گے اور اللہ ہو گا۔

عَنْ أَقْرَبِ إِلَيْنِمْ جَلِيًّا أَوْ بَعِيدًا۔ اور ہم اس کی شہ رگ گردن سے قریب ہیں۔

هُوَ مَعَكُمْ إِيْمًا لَكُمْ۔ اور تم جہاں کہیں بھی ہو گے خدا تمہارے ساتھ ہے۔

عَنْ أَقْرَبِ إِلَيْنِمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ اور تم تو اس کی زیادہ تم سے قریب ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں ہو
 إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ اور بے شبہ وہ لوگ جو آپ کو بیعت کر رہے ہیں وہ اللہ کی بیعت کر رہے ہیں
 بَلَّ اللَّهُ قَوْلَ آبَائِهِمْ۔ اور اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وہ خدا ہی اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے اور وہ ہر شے
 وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ۔ کا جاننے والا ہے۔

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ۔ اور وہ خود تمہارے اندر ہے کیا تم دیکھتے نہیں۔

إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اور جب میرے بند میرے متعلق آپ کو پوچھیں تو آپ فرما دیجئے میں قریب ہوں
 وَمَا مِيَّتٌ إِذْ مِيتَ وَلَكِنْ اللَّهُ رَفِی اور جب آپ نے لکڑیاں ماری تھیں تو آپ نے نہیں ماری تھیں بلکہ خدا نے پسلی تھیں
 وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطًا۔ اور اللہ تعالیٰ تمام چیزوں کو محیط ہے۔

المی غیر ذلک من الایات الکرمۃ - اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم

فقولہ اصدق کلمۃ قالتا العرب کلمۃ لبیدم عربوں کا سب سے زیادہ سچا قول وہ ہے جو لبیر نے

الاکل شی ما خلا اللہ باطل کہا ہے یعنی یہ کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔

دقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احکم اذ اقام تم میں سے جب کوئی نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے

الی الصلوۃ انما یأجی ربہ فان ربہ ربّے سرگوشی کرتا ہے کیونکہ اس کا رب اس کے او

بینہ و بین القبلة قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔

اسی طرح اور حدیثیں بھی لکھی ہیں۔

ان آیات و احادیث سے استدلال تام نہیں ہوتا، خدا کا ہر جگہ ہونا، خدا کا بندہ کے قریب ہونا، بندہ کا فعل فی الواقع خدا کا فعل ہونا، اخلا اللہ کا باطل و فانی ہونا مختلف فیہ نہیں ہے۔ یہ تو محدثین، فقہا، متکلمین و مفسرین سب کے نزدیک مسلم ہے، ثبوت اس کا چاہئے کہ مخلوقات کا کوئی وجود نہیں ہے، تعینات کے یہ مدارج و مراتب کس دلیل شرعی سے معلوم ہوئے۔ اگر ارواح حادث نہیں ہیں تو عہد الست کا کیا مطلب ہے۔ خلوفی النار اور خلوفی النعیم کس کے لئے ہے وغیرہ

حضرت مولانا شاہ بدر الدین صاحب قدس سرہ نے فرمایا تھا کہ یہ رسالہ حضرت غوث پاک کے پیر طریقت کا ہے اور انھیں کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے سادہ و سادہ کے مطبوعہ رسالہ میں بھی یہی ہے جعتهما لد الصالحہ الرحمہ و حاتی عبدالقادر الجیلانی ینسب علی الحقیقۃ الجامعہ بمحض فضل اللہ و کرمہ مگر بھلاوری کے قلمی رسالہ میں.....

صرف اس قدر ہے فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشیخ محمد بن شیخ فضل اللہ ہذہ نبدہ خلاصۃ من الکلمات فی علم الحقائق جعتهما بمحض فضلہ و کرمہ فجعلت ثوابہا لرحمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سمیتہا بالتحفۃ المرسلۃ اور اس قلمی رسالہ کے ساتھ ساتھ ایک فارسی شرح بھی ہے۔ اس شرح میں حضرت مولانا جامی اور دوسرے متاخرین کے بہت سے اشعار ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرح حضرت جامی کے بعد لکھی گئی ہے اور اس

شرح کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت یہ شرح لکھی گئی تھی مگر سلسلہ کے مؤلف موجود تھے واللہ اعلم انبیاء کرام کی تعلیم | تیسرا عقیدہ اس باب میں وہ ہے جو حضرات انبیاء کرام کی تعلیم ہے، حضرت ابراہیم خلیل اللہ، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور تمام انبیاء کرام اس باب میں متفق ہیں اور جناب سرور عالم احمد مہدی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح کر دیا ہے۔ یہ حضرات خالق اور مخلوق سب کی ہستی تسلیم کرتے ہیں، جناب سرور عالم سے اس بارہ میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا کہ ان اللہ ولم یکن شی قبلہ یہ صحیحین کے الفاظ میں مگر سنن میں ہے کہ ان اللہ ولم یکن محدثی، علماء نے اس کی تصحیح کی ہے، پھر خداوند پاک نے بغیر مادہ یا جوہر کے محدثات کو پیدا کیا اور تمام عالم کو لفظ کُن سے وجود میں لایا۔ یعنی کہا کہ ہو جا اور یہ عالم کتم عدم سے وجود میں آگیا۔ ابداع، خدا کی ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں چیزوں کو عدم سے وجود میں لانا۔ اسی لئے خدا کا نام ہے بدیع السموات والارض یعنی آسمان و زمین کی ابتدا کرنے والا بغیر مادہ کے۔

خداوند پاک کی دوسری صفت ہے خالق۔ خلق ادم من تراب۔ خلق الجنان من مارہ من نار۔ انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج۔ خدا نے جب ارواح کو پیدا کیا تو ان سے پوچھا الست بریکم قالوا بلی کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا ہاں یا رب۔

اسی کے زیر حکم یہ سارا نظام قائم ہے، اسی نے موت و حیات پیدا کیا، اسی نے سورج و چاند بنائے اسی نے آفتاب و مانتاب کو گردش دی دن اور رات پیدا کیا تبارک الذی یدہ الملک وھو علی کل شیء قدیر الذی خلق الموت والحیوة لیکونکم اعلم احسن علما وھو العزیز العفو الذی خلق سبع سموات طباقا ما فی فی خلقی الرحمن من تفاوت۔ اسی نے آگ میں صحت پانی میں برودت ہوا میں لطافت اور زمین کو ثقل و دیت کیا، ہر چیز میں ایک کیفیت اور خاصیت رکھی جس سے علل و اسباب کا سلسلہ جاری ہوا، وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے۔ اس کے بغیر حکم ایک پتہ بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ نہ انسان یا انسانی روح الوہیت کا مرتبہ کبھی حاصل کر سکتی ہے، نہ خالق نعوذ باللہ مخلوق ہو سکتا ہے، عبد عبد ہی رہیگا۔ معبود معبود ہی رہیگا۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اور یہ تعلیم بالکل متضاد ہیں، دونوں کی عبادت و ریاضت کا منشا بھی جدا ہے ان کی غرض عبادت و ریاضت سے یہ ہے کہ تعینات سے قطعی انقطاع کر کے الوہیت کا مرتبہ حاصل کیا جائے، جب کہ کوفہ کر کے پانی میں ملا دیا جائے، موج کو ساکن کر کے دریا کر دیا جائے، برف کے کوزہ کو گلا کر پانی اور سراب سے پانی کی مشابہت دور کر کے خالص ہوا میں تبدیل کر دیا جائے، یعنی عابد و مرتاض تعینات کوفہ کر کے وجود حقیقی میں شامل ہو جائے، یہی ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں عبد عبد نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی شریعت اور اسلام کی تعلیم یہ نہیں ہے، نہ عبادت و ریاضت کا یہ منشا ہے، یہاں عبادت و ریاضت کا منشا محض عبودیت اور ابتغاءِ مضاہات اللہ ہے، عبد کو تقرب کے بڑے بڑے مدارج حاصل ہوتے ہیں ان سے بڑی بڑی کرامتیں اور بڑے بڑے معجزات ظاہر ہوتے ہیں مگر یہ سارے مدارج کمال عبودیت سے حاصل ہوتے ہیں الوہیت سے نہیں۔ اولیاء کرام اور انبیاء عظام خلاصۃً تخلیقِ عالم ہیں، خدا کی مخلوقات میں ان کا مرتبہ سب سے بلند و بالا ہے مگر ان میں بھی کوئی نہ عبدیت کے مرتبہ سے نکل سکتا ہے نہ الوہیت کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔

وحدت الوجود، ترک دنیا، ترک اسباب، ترک وجود، ترک راحت، خود فراموشی اور ربانیت کو لازمی کر دیتا ہے اور اسلام، اصلاح نفس، اصلاح خلق، امر و نہی کی اشاعت، اعلا رکلمۃ اللہ، حقوق کا تحفظ، انسداد ظلم، انسداد فتنہ اور قیامِ فرائض و سنن کو ضروری قرار دیتا ہے۔

یہ تین مختلف اور متضاد عقائد ہیں، مگر حکما و فلاسفر کی تعلیمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی بد اخلاقی اور مظالم میں دلیر ہو جائے۔ وحدت الوجود کی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ امر بالمعروف اور قیام شریعت کی ہمتیں پست ہو جائیں۔ اگر دنیا کی اصلاح ہو سکتی ہے تو اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انبیاء کی شریعت کو تقویت پہنچائی جائے۔ اسی سے دنیا میں اجتماعی زندگی کی اصلاح ہوئی ہے۔ اسی سے دنیا کی اخلاقی حالت درست ہوئی ہے اور آج بھی دنیا کی اصلاح کا صرف یہی واحد ذریعہ ہے واللہ اعلم

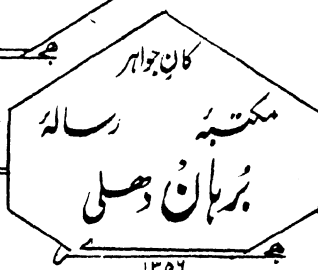
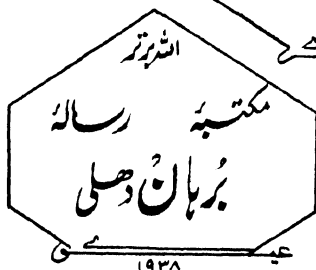
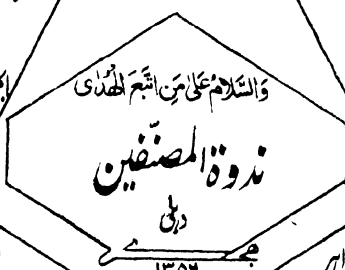
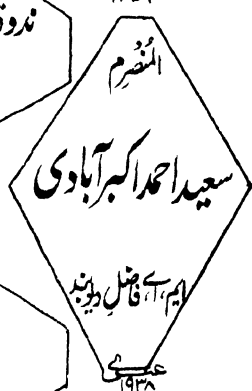
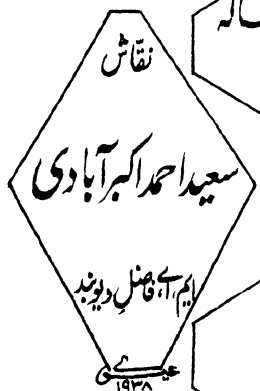
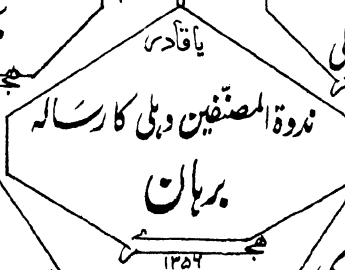
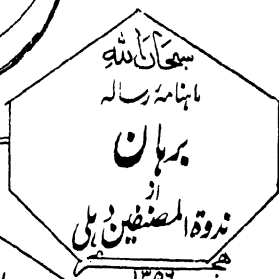
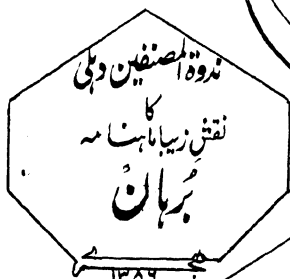
مادہائے تاریخ ندوۃ المصنفین

از مولانا محمد حسن صاحب بدرسنجلی فاضل دیوبند و فاضل فاضل

کئی مہینے کی بات ہے ہمارے کرم دوست مولانا محمد حسن صاحب بدرسنجلی جو فن تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے ہیں، دفتر برہان میں تشریف لائے تو مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی ناظم ندوۃ المصنفین نے موصوف سے قیام ندوۃ المصنفین کی تاریخ لکھنے کی دوستانہ فرمائش کی، اس وقت بات رفت و گذشت ہو گئی مگر ہمارے کرم دوست نے جو وعدہ کر لیا تھا وہ برابر اس کی ایفاد کی فکر میں رہے، چنانچہ اب آپ نے طرح طرح کی مشغولیتوں اور علالت طبع کے باوجود ندوۃ المصنفین برہان اور مکتبہ برہان ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ کئی کئی مادے تاریخ کی نکال کر ہمارے پاس ارسال کئے ہیں جن کو ہم ذیل میں بصد تشکر و امتنان اس لئے شائع کرتے ہیں کہ قارئین برہان بھی اُن سے محظوظ ہوں اور مولانا موصوف کی جان کا ہی اور مہارت فن کی داد دیں۔ اس سلسلہ میں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ مولانا موصوف نے خاکسار کے نام کے ساتھ ”منصرم“ اور ”نقاش“ کے الفاظ کا اضافہ کر کے اجمار برہان کی جو دو تاریخیں نکالی ہیں ان کی اشاعت میں اگرچہ ایک طرح کی خود نمائی پائی جاتی ہے جو طبعاً مجھ کو بیجا نامرغوب ہے، تاہم یہ دو تاریخیں بھی مولانا کی مہارت فنی کی روشن دلیلیں ہیں، قارئین کو ان سے محروم رکھنا مناسب نہ تھا اس لئے اور تاریخوں کے ساتھ یہ بھی ہدیہ ناظرین ہیں۔ (س)

”قرطاس از محمد حسن بدرستی فاضل دیوبند“

۱۹۳۸ء



تکخیص و ترجمہ

ہندوستان کا زراعتی ارتقاء

(۳)
۱۹۲۹ء - ۱۹۳۹ء میں

چاول، گندم، نمبا کو [۱۹۲۸ء میں ۲ ملین ایکڑ پر دہانوں کی کاشت کی گئی جو ضرورت کے لحاظ سے حدودِ رقبہ کا کافی تھی۔ مدراس اور بنگال میں اس سلسلہ میں تعمیری کام ضرور ہوئے لیکن دوسرے مقامات پر کوئی قابل ذکر کام نہ ہوا۔ سریرج کونسل نے اس کمی کی تلافی کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور متحدہ تحقیقاتی اسکیموں کے ذریعہ گزشتہ چند برسوں میں اسے دور کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ ۱۹۳۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ دہانوں کی اقسام کی کاشت کا رقبہ ۵۹۰،۰۰۰، ۵۹۰، ۵۹۰ ایکڑ تھا۔ اس کے مقابلہ میں ۱۹۲۷ء و ۱۹۲۸ء میں یہ رقبہ صرف ۲۳۴،۰۰۰ ایکڑ تھا۔ مجموعی رقبہ کا ۱/۵ حصہ صرف مدراس میں زیر کاشت تھا۔ اس ضمن میں زراعتی تجربہ گاہوں میں دہانوں کی بیڑہ کی کاشت اور کھاد کے علی تجزیے بھی کیے گئے۔ زراعتی محکموں نے جن پیداواروں کی طرف خاص توجہ کی ان میں گندم بھی داخل ہے، گندم کی ترقی و اصلاح کی کوششیں ان محکموں نے اپنے جنم دن سے کیں۔ ۱۹۲۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ گندم کی قسموں کی کاشت ۷ ملین پھیلی ہوئی تھی، جو گندم کی مجموعی کاشت کا ۱/۵ تھی۔ سب سے زیادہ سرعت انگیز ترقی پنجاب میں ہوئی۔ جہاں ترقی یافتہ انواع گندم کی کاشت کا رقبہ ۱/۵ تھا۔ جدید اصول زراعت کی وجہ سے گندم کی مقدار پیداوار اور نوعیت دونوں میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا۔ گزشتہ چند برسوں میں گندم کے پودوں کو پھپھوندی سے بچانے کے لئے بھی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اور ڈاکٹر کے، سی مٹھا (Dr. K. C. Metta) کو کونسل کی طرف سے مالی امداد دی گئی۔ آپ نے ان امور کی تحقیقات کی جن سے انواع پیداوار، بیماریوں اور پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ اس سلسلہ میں سیاہ اور بادامی قسم کی پھپھوندیوں کے بارے میں ہدایات نہایت قابل قدر ہیں۔ جو ہر سال پھیلنی ہیں، اور

متعدی ہوتی ہیں۔ ان ہدایات پر عمل کرنے کے بعد غالباً گیہوں کی کاشت کو ترک کرنے کا صرف ان انواع کو بونے کی مجبوری حاتی رہی جو پوری طرح ان پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ ممکن ہے چند برسوں میں سیاہ پھپھوندی کا بالکل ہی قلع قمع ہو جائے۔

تبا کو کی کاشت میں بہت زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں درجنا سگریٹ کا تبا کو ہندوستان میں اپنی ابتدائی حالت میں تھا۔ یہ ایک اہم اور پائیدار صنعت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وقت قریب قریب ۵۰۰ تبا کو صاف کرنے کی کوٹھیاں (Thuc-Curing barns) موجود ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں تقریباً بی صدی ہندوستان کے سگریٹ کے کارخانوں نے اپنی ضروریات ہیں کے تبا کو سے پوری کیں۔ اور کافی مقدار میں غیر مالک میں بھی اس کی برآمد کی گئی۔ تبا کو کی صنعت کا مرکز گنٹر (Guntur) ہے جو صوبہ مدراس میں واقع ہے جہاں ریسرچ کونسل کے ماتحت ایک تحقیقاتی ادارہ ہے جسے کونسل مالی امداد دیتی ہے۔ اس ادارہ کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے فصلیں بونے، ان کے نفع و نقصان کا موازنہ، زمین کی زرخیزی، پیداوار اور نوعیت کی ترقی و تنزل کا غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرے۔ دوسرے صوبوں میں بھی دو معیاری قسموں کے تبا کو کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ یہ بیان دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ ہندوستانی تبا کو کی قدر اور برآمد نمایاں حد تک بڑھ گئی ہے ابھی چند سال قبل ۲۴۰،۰۰۰ پونڈ بنی اور اب قریب ۱۰ ملین پونڈ تک پہنچ گئی ہے۔

میوہ اور پھلوں کے سلسلہ میں بھی قابل قدر کوششیں کی گئیں۔ پھانٹوں اور ہموار سطح دونوں جگہ پر ان کی کاشت کی گئی اور تجربات حاصل کئے گئے۔ نیز انھیں برف میں دبا کر ان کے تحفظ کے بارے میں بھی تجربات کیے گئے۔ پودوں کی حفاظت فصلوں کو برباد کرنے والے کیڑوں اور پودوں کی بیماریوں کا استیصال زراعتی محکموں کا شروع دن سے مرکز توجہات رہا ہے۔ ۱۹۲۹ء سے اس کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ ان کے بارے میں تحقیقاتیں کی گئیں اور ان کے انسداد کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اگرچہ کرم کش دوائیں اس وقت تک پودوں اور میوہ کے باغوں کے ماسوا، دوسری فصلوں کے لئے کچھ زیادہ سودمند ثابت نہیں ہوئیں، اس لئے ابھی اس دوا کے

دفعیہ کے لئے اور زیادہ موثر تدابیر عمل میں لانا ضروری ہیں۔ اس دوران میں کیڑوں کی تباہی کے علاوہ ٹڈیوں کے حملہ کی مصیبت کا سامنا بھی کرنا پڑا جنھوں نے ۱۹۸۱ء و ۱۹۸۲ء میں خاص طور سے سخت قیامت برپا کی تھی اگرچہ تین سال سے یہ مصیبت خانہ انوری کا پتہ معلوم کر رہی تھی۔ ریسرچ کونسل نے اس آفت کے دور کرنے کے لئے بھی علمی قدم اٹھایا۔ اول ایک متحدہ کوشش سے حملہ کے اسباب و علل کی تفتیش کی گئی اور اس مصیبت سے تحفظ کی تدابیر عمل میں لائی گئیں اس غرض کے لئے دوسرے ملکوں کے ان اداروں سے تعلقات بھی پیدا کئے گئے جو ٹڈیوں سے تحفظ کے لئے قائم ہیں کونسل نے خوش قسمتی سے ہندوستان کی بہت سی ریاستوں کا اتحاد عمل حاصل کیا جنھوں نے اطلاعات کی فراہمی، قابو میں لانے کی تدابیر اور دوسری مفید باتوں سے اس کی پوری مدد کی۔ ٹڈیوں کی تباہی کا تخمینہ جس میں قابو میں لانے کے مصارف، مٹی زہ علاقوں میں لگان کی تخفیف اور فصلوں کی تباہی کا نقصان بھی داخل ہے۔ کروڑوں روپیوں سے متجاوز تھا۔ مستقبل میں اس ناگہانی آفت کا مقابلہ کرنے کا انتظام کیا گیا۔ اور سرکاری اور نیم سرکاری لوگوں کی طرف سے ٹڈیوں کے صاف کئے ہوئے علاقوں کی بڑتال کی گئی۔ ٹڈیوں کی آمد اور اس کے اسباب و علل کی تحقیقات کی گئی اور مکران کے علاقہ میں ان کے انسداد کا عملی تجربہ کیا گیا۔ اب ایک مستقل سرکاری محکمہ اس غرض کے لئے قائم کر دیا گیا ہے کہ مستقبل میں ٹڈیوں کے اچانک حملہ کے وقت فوری تدابیر کے لئے آمادہ ہے۔

ہندوستان میں حشرات کے مہربن کا ایک گروہ پودوں کی بیماریوں کا قلع قمع کرنے میں لگا ہوا ہے یہ جماعت صوبہ متحدہ کی کپاس کے گلابی کیڑوں اور پنجاب اور بھٹی کے علاقوں کے چتی دار کیڑوں کے خلاف جہاد کرتی ہے۔ اس گروہ کو انڈین سنٹرل کاشن کیڈیٹ کی طرف سے مالی امداد دی گئی ہے۔ اس کی کوششوں کا روٹی کی پیداوار اور اس کی نوعیت پر نہایت اچھا اثر پڑا ہے۔ روٹی کے گلابی کیڑوں کے خلاف ہم حیدر آباد اور بڑودہ کی ریاستوں میں بھی جاری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کیڑوں کے قلع قمع کرنے کی بھی کوشش کی گئی جن کا تعلق گئے، دہان بیلوں اور تباہ کو کے پودوں سے ہے۔

پودوں کی بیماریوں کا استیصال انتہائی احتیاط کا محتاج تھا۔ اسے جس خوبی سے انجام دیا گیا وہ قابلِ صد ستائش ہے۔ اس ضمن میں اس کی بھی تحقیق و تفتیش کی گئی کہ کاشتکار سے تخم ریزی کے وقت کیا کوتاہیاں سرزد ہوجاتی ہیں جو مستقبل میں پودوں کی بیماریوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں۔

اجتماعِ مزرعات | ہندوستان میں زراعت کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ وہاں زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہے اس دشواری کو حل کرنے کی برابر کوشش کی گئی۔ پنجاب میں امدادِ باہمی کی انجمنیں اسی مقصد کے لئے قائم ہوئیں اور مسئلہ میں قریب قریب ۹۱۹۰۰۰ ایکڑ زمین کا ایک اجتماعی رقبہ بنادیا گیا۔ مسئلہ میں اس کے اندر ۱۲۳۰۰۰ ایکڑ زمین کا اور اضافہ ہوا۔ یہ ۲۵۵ دیہات کے کسانوں کی اراضی تھیں۔ دس برس پیشتر یہ اجتماعی رقبہ صرف ۱۶۵۰۰۰ ایکڑ تھا۔ زمین کے رقبہ کو یکجا کرنے میں قریباً ۲۲ لاکھ روپے فی ایکڑ صرفہ ہوا جس کا بڑا حصہ انجمن امدادِ باہمی کے ممبروں نے برداشت کیا۔ حکومت کی طرف سے انیس کمروں اور پڑتال کرنے والے عمارت کا انتظام کیا گیا۔ مزرعہ زمینوں کو اجتماعی رقبہ بنانے میں کھیتوں کے افتادہ گوشوں کا اور اضافہ ہو گیا۔ اجتماعِ مزرعات کی یہ انجمنیں اپنے طور سے بنی تھیں۔ مسئلہ میں ایک قانون پاس ہوا جس کے ذریعہ سے پچھلے حصہ کمیت زمین کے مالکوں سے اجتماعی مزرعہ بنانے کی اسکیم کے ماتحت لے لیا گیا۔ یہ اجتماعی رقبہ پنجاب کی مجموعی کاشت کا پچھلے حصہ تھا۔

صوبہ متوسط میں اجتماعِ مزرعات کا قانون (Consolidation of holding Act) ۱۹۳۵ء میں پاس ہوا تھا۔ اس کی رو سے اگر نصف تعداد مویشی زمین کے مالکوں کی اپنی زمین کا پچھلے رقبہ دینا پسند کریں تو اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا تھا۔ مسئلہ میں اجتماعی مزرعہ کی زمین ۸۹۴۰۰۰ ایکڑ تھی۔ گاؤں والے اس کا پورا صرفہ برداشت کرتے تھے۔

صوبہ متحدہ میں اجتماعِ مزرعات کے سلسلے میں غیر معمولی ترقی ہوئی، وہاں کا طریقہ کار پنجاب سے مختلف نہ تھا۔ اس صوبہ میں جو کچھ کیا گیا اپنے طور سے کیا گیا۔ حکومت کی طرف سے کوئی قانون اس مقصد کے لئے

نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں قریباً ایک سو انجنیں اجتماعِ مزرعات کی غرض سے قائم ہوئیں۔ اجتماعی رقبہ بنانے میں سب سے زیادہ دلچسپی کا اظہار اس وسیع خطہ میں کیا گیا جو ٹوبہ ویل کے ذریعہ سے سیراب کیا جاتا ہے اور گندم گئے اور دوسری اہم فصلوں کی وہاں کاشت ہوتی ہے۔

ریاست ہرودہ میں کاشت کا اجتماعی رقبہ بنانے کا کام ۱۹۲۱ء سے شروع ہوا۔ ۱۹۲۵ء سے اس کی طرف خاص توجہ مبذول کی گئی۔ یہ طریقہ برابر ترقی پذیر رہا۔ ۱۹۳۸ء میں ۴۸,۰۰۰ ایکڑ رقبہ اجتماعی کاشت کی شکل میں وہاں موجود تھا۔

اجتماعِ مزرعات کی اسکیم اب بے حد مقبول ہو رہی ہے۔ یہ اس کے امید افزا مستقبل کی نشانی ہے۔ اس وقت بہت سے دوسرے صوبوں اور ریاستوں میں اس سے عملی دلچسپی لی جا رہی ہے اور خاص طور سے ان رقبوں میں جہاں کوئی بڑی نہر پائی جاتی ہے، بہت سے عملی اقدامات کئے گئے ہیں۔ زراعتی ارتقاء کی اس سب سے وسیع خلیج کو پائے کی یکوششیں نہایت قابلِ قدر ہیں۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ کرنے کو باقی ہے۔

اصلاحِ اراضی اور کھاد | ہندوستان کے ان حصوں میں جہاں بارش ناکافی ہوتی ہے زراعت کے جدید اصول عمل میں لانے کے لئے اسکیمیں بنانی گئیں۔ ریسرچ کونسل نے چار اسکیمیں مدراس، بمبئی، ریاست حیدرآباد دکن اور پنجاب کے لئے بنائیں۔ ہر اسکیم کا مطمح نظر زراعت کے جدید اصول عمل میں لانا تھا۔ ضمنی طور سے فصل کوئی سے بچانے کی ترکیبیں، خشک سالی سے مقابلہ کرنے کی تدبیریں اور کم مدت میں پیدا ہونے والی اقسام کی کاشت کرنے اور کھاد ڈالنے کے مناسب طریقے اور دوسرے ضروری عناصر بھی شامل تھے، عضویاتی مطالعہ (Physiological Studies) اور زمین کی طبعی حالت کا جائزہ یہ اسکیم کا بہت اہم جزو تھا۔ بمبئی میں یوں تو کام ۱۹۲۲ء سے شروع تھا لیکن جب تک ریسرچ کونسل نے مالی امداد دیکر موزوں اور تجرلی کاشت دو غیر بارانی (Dry for ming) علاقوں میں نہیں کرائی، اس وقت تک وہاں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۳۲ء میں بمبئی کے غیر بارانی زمانہ میں بوئی ہوئی فصلوں کی پیداوار میں نمایاں اضافہ

ہوا۔ اور ۲۳۔۷۰ انچ کی بارش سے ہجڑہ کی پیداوار کا اوسط ۷۷ برس میں ۱۲۶۰ پونڈ فی ایکڑ ہو گیا۔ اس کے مقابلہ میں دیسی طریقہ کاشت سے اس کی پیداوار کا اوسط ۷۴ پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکا تھا۔ مٹی کی سکیم کے لائحہ عمل میں پانی کو قابو میں رکھنے کے لئے مینڈھیں (Low ridges) بنانا۔ سال میں ایک دفعہ گہرا ہل چلانا، مٹی کو جذب کرنے والی فصلوں کو بونا، دور دور سو راج کر کے بیج ڈالنا اور چند بیجوں کو ایک ساتھ بونا، یہ عناصر خاص طور سے داخل تھے۔ اس طریق عمل پر اب وہاں ایک ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین میں کاشت کی جا رہی ہے، مسئلہ اس سے زمین کا سائٹیفک طریقہ سے مطالعہ اور فصلوں کو جدید اصول سے کاشت کرنے کا رواج بھی بہت بڑھ گیا ہے جس کے بہترین نتائج اس وقت ظاہر ہو رہے ہیں، وہاں زمین کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کا دار و مدار بارش پر ہے اور وہاں آبپاشی کے ذریعہ پانی پہنچانا ناممکن ہے اس لئے یہاں بارش کے نہایت قلیل پانی کا تحفظ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور پیداوار کی زیادتی اسی کی حفاظت میں مضمر ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی اسی بیج پر کام کیا گیا۔ اور ایک مقام کے تمام آزمودہ طریقوں سے دوسرے مستقر کو باخبر کرنے، تفصیلی نتائج کے بارے میں تبادلہ خیالات اور ارتقا کی تدبیروں پر غور و خوض کرنے کے لئے مستعدہ کانفرنسوں کا خاص طور سے انتظام کیا گیا۔

زمین کی آبپاشی کی طرف پچھلے دنوں میں بہت کافی توجہ کی گئی۔ اس سلسلہ میں پنجاب کے زراعتی تحقیقات کے مستقر نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں القمی کے تدارک اور القمی زدہ زمینوں کو کامد بنانے کے طریقوں پر باقاعدہ اجتماعی مطالعہ کیا گیا اور اس قسم کی زمینوں کے لئے نہایت مفید معلومات بہم پہنچائیں۔ سندھ میں القمی کا جائزہ لائڈ بارج نہروں (Lloyd Barrage - Canals) کی تعمیر کے ساتھ ساتھ لیا گیا تھا۔ اکثر صوبوں میں نہر کے علاقوں میں پانی کی حفاظت کی تدبیریں کی گئیں اور زراعتی اور آبپاشی دونوں محکموں نے مزید کفایت شعاری سے پانی صرف

کرنے کے مسئلہ پر غور و فکر کیا۔

اندروس تحقیقاتی ادارہ نے جس سلسلہ سے ”انڈین سینٹرل کاٹن کمیٹی“ اور صوبہ متروسط اور راجپوتانہ کی ریاستوں (جن کی تعداد اب ۲۷ ہے) کی طرف سے مالی امداد ملتی ہے۔ مالوہ کی سیاہ مٹی کے بہتر بنانے اور ان طبعی حالات کو سازگار بنانے میں جو موسم باراں میں اچھی فصلیں ہونے میں حاصل تھے حد درجہ کام کیا ہے۔ اندور کا مرکب کھا دینے کا طریقہ اب ہمہ گیر ہے اور اس پاس کی ریاستوں کو قرب کی وجہ سے علی مظاہروں کے لئے بہت اچھا ماحول مل گیا ہے ان علی مظاہروں کا ریکارڈ دیکھنے سے معلوم ہوا کہ مرکب کھا دینے اور گوہر کے تحفظ اور اسے بہتر طریقے سے استعمال کرنے کی طرف برابر توجہ کی جا رہی ہے۔ مصنوعی کھا دیں ابھی تک ایک محدود مقدار میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس وقت امونیم سلفیٹ (*Ammonium Sulphate*) ۱۰ قریب قریب ستر ہزار ٹن سالانہ استعمال کی جاتی ہے اور دوسری مصنوعی کھا دیں تقریباً ۲۵ ہزار ٹن صرف میں لائی جاتی ہیں دوسری طرف سبزی کی کھاد (*Green manuring*) اور سڑی کھلی کا استعمال، خصوصاً گتے کے کھیتوں میں بہت بڑھ گیا ہے۔

نئی دہلی کے تحقیقاتی ادارہ (پوسا کالج) میں زمین کی طبعی حالت کا مختلف پہلوؤں کو مطالعہ کیا جا رہا ہے اور ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ بنا نا جس میں ہندوستان کی اراضی کی مختلف حیثیتیں نمایاں کی جائیں، اس کے لائحہ عمل کا نہایت اہم عنصر ہے۔

ع۔ ص

ادبیت

صبح کربلا

از جناب صبا صاحبہ متھراوی فاضل ادب

خالق الاصباح نے قائم کیا پھر اک نظام
ہر سحر کو دے کے بھیجا اک پیام سرخوشی
ہر سحر آئی سکوں کی لہر دوڑاتی ہوئی
ہر سحر کی گود میں تھا مسکراتا آفتاب
ہر سحر لیتی ہوئی آئی نئی انگڑائیاں
ہر سحر کو دیکھ کر غنچے کھلے کلیاں ہنسیں
ہر سحر کے خیر مقدم اور آمد کے لئے
ہر سحر نے اہل عالم کو دیا نورِ حیات
ہو چکی جب بزمِ ہستی میں نمودِ صبح و شام
صبح کے پردے میں نکلی مسکراتی زندگی
جھومتی ہنستی ہنساتی نور پھیلاتی ہوئی
مسکراتا آفتاب اور جگمگاتا آفتاب
لوٹنے والوں نے لوٹیں خوب ہی رعنائیاں
باغِ ہیکے پھول نکھرے کھیتیاں پھولیں پھلیں
چہچہہ کرتے ہوئے طائر ہواؤں میں اڑے
ہر سحر سے جگمگا اٹھی بساطِ کائنات

اک سحر ایسی بھی لیکن قسمتِ عالم میں تھی

جس کی ہر کروٹ ملوثِ ظلمتِ ماتم میں تھی

وہ سحر اندھی سحر بے نور و بے جلوہ سحر
وہ سحر غمگین سحر پردرد و پردہ ماتم سحر
وہ سحر ڈرتی لرزتی کا نپتی مضطر سحر
وہ سحر نکلی گریاں چاک گھبراتی ہوئی
پسکی پسکی سانولی بے رتبہ سحر
غمزدہ رودتی زلالی صورتِ شبنم سحر
بے مقام و بے وطن غربت زدہ بے مدد سحر
کپکپاتی تھر تھراتی اور شر ماتی ہوئی

منتشر نظریں پریشاں ہوش اور صورتِ اداں
چاک دامن خاک بر سر، خون آلودہ نگاہ
سر پریدہ خونفشاں خونبار سو بچ در کنار
ہر ادا ظلمت فشاں، ظلمت نشاں ظلمت اثر
جسم پر پہنے ہوئے پیراہن جنگِ فساد
وہ سحر مر جھانے آئی گلشنِ زہر کے پھول
حسرتوں کا خون سر پر پرخ پر گردِ بہم و یاس
ہر نفس بے ضبط و بے آئین ہر صورتِ تباہ
بے کفن، بے روح، بے جاں یک نعلش بے مزار
بھیس میں تھی صبح کے محروم جلوں سے مگر
شورش و شرکا گریباں دامنِ بغضِ عناد
خاک میں جس نے ملائے دامنِ زہر کے پھول

اک روئے باقی ہر سو فلک پر چھا گئی

شام کے میدان میں صبحِ قیامت آگئی

کائناتِ شب پہ پہلے تو پڑی گردِ زوال
پھر افق سے باہر آیا سر خمیدہ آفتاب
ہر کرن چمن چمن کے دامنِ نظریں یوں چھپی
جھپٹے میں ہو گیا بارِ نظر آبِ رواں
طائروں کے چہچہے پھیلے فضا اندر فضا
ہر طرف آئے نظریوں نخلِ رنگیں منتشر
جھپٹے میں اک طرف کچھ دھندلے خیوں کے نشاں
اک طرف ڈیرے قاتلینِ شامیانے حساب
اک طرف موعودات اک گردِ مختصر
اک طرف محو شرارت دشمنانِ نابکار
اک طرف نینے سنائیں تیر اور تیغوں کی باڑ
چاند پھیکا پڑ گیا اور ہو گئے تارے بڑھال
جیسے کانے کا پیالہ جیسے پتھر دہ گلاب
جیسے تیروں کی سناں ہو جیسے نیروں کی انی
ڈبڈباتی آنکھ میں ہوں جیسے کچھ آنسو عیاں
مرثیہ خواں جیسے کوئی پڑھ رہا ہو مرثیہ
راہ بھولا قافلہ جیسے کوئی محو سفر
کچھ گبولے جیسے جائیں اڑ کے سوئے آسمان
آ رہے ہوں دیو جیسے ڈال کر منہ پر نقاب
چاند کے ہمراہ تارے جیسے ہنگامِ محسّر
بھیر لڑیوں کے غول جیسے، جیسے چیتوں کی قفا
دشت میں ہوں جس طرح دامنِ ظلوں کے جھاڑ

اک طرف خاورِ رُخاں گلشنِ ختمی آب جیسے ظلمت میں ستارے جیسے کانٹوں میں گلاب
 اک طرف گنتی کے پیدل لاکھوں گھوڑوں اک طرف قدیموں کے سامنے ہوں دیو جیسے صف بصف
 اس سحر نے زندگی کا رخ بدل ڈالا تمام ہو گیا زیرِ وزیرِ حق اور باطل کا نظام
 ملتِ کبریٰ کا ایوان اس نے سونا کر دیا
 اس سحر نے بزمِ عالم میں اندھیرا کر دیا

قندپاری

از جناب آلم صاحب مظفر ٹکری

آں سلک لالی کہ بداماں بفروشم حاشا بقیص تو صد ارزاں بفروشم
 حائل نشود گر اثرِ فطرت بلبس دردشتِ خون فصل بہاراں بفروشم
 زہار بہ سنبلِ ندیم از چین عشق بوئے کہ بگیسوئے پریشاں بفروشم
 ترسم کہ مذاقِ تیشم فاش نہ گردد ہر گاہ کہ سرمایہ ہجراں بفروشم
 قاتلِ خلش درد اگر در صلہ دارد ہرزخمِ محبت یہ نمکداں بفروشم
 بلقیس من آمد دل خوش کام جلو سے بر خیز کہ تاملک سلیمان بفروشم
 اے کاش کند رحمتِ عام تو پذیرا اے کاش کہ من دفترِ عصیاں بفروشم

ہشیارِ الم تا بہ جہنم شبِ ہجراں
 یک شعلہ آہ شرِ افشاں بفروشم

غزل

(از جناب خورشید الاسلام صاحب بی۔ اے (علیگ)

تیری دنیا میں اجنبی ہوں میں اپنی دنیا بنا رہا ہوں میں
 عقل سے کر رہا ہوں سرگوشی دل کے برہم پہ گارہا ہوں میں
 میری آنکھیں نظر سے ہیں محروم تیری محفل سے جا رہا ہوں میں
 گر رہا ہوں تو اٹھ رہا ہوں میں کھورہا ہوں تو پا رہا ہوں میں
 خاک سے روز روز اٹھتے ہیں بُت کرے کب سے ڈھارہا ہوں میں
 ہے ستم یاد آئے جاتی ہے جو کہانی بھلا رہا ہوں میں
 عام قدروں کا اعتبار گیا اور سانچے بنا رہا ہوں میں
 ایک مدت سے عقل کو اپنی رقصِ عریاں سکھا رہا ہوں میں
 دل کو دل سے خریدنے والے! تیرے نزدیک آ رہا ہوں میں
 میرے دل میں سارا ہے کون؟ کس کے دل میں سارا ہوں میں

اے مرے پاس اور مجھ سے دور!

تجھ کو کب سے بلارہا ہوں میں؟

تبصرہ

سیرت سید احمد شہید | از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تقطیع متوسط، صفحات ۴۴۲ صفحات علاوہ مقدمہ و بیچ کے کاغذ اور کتابت و طباعت بہتر قیمت علیٰ رتبہ ۱۔ معین الدین صاحب نمبر ۳۷ گوٹن روڈ لکھنؤ۔

مغلیہ سلطنت کے فرمانروا اکبر اعظم کے عہد میں اسلام کو جو صدمہ عظیم پہنچا تھا حضرت مجدد الف ثانی کے دست تجدید و اصلاح نے اس کی تلافی اس طرح کر دی کہ سلطنت ہند کے تخت پر شاہجہاں اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر نظر آئے جو اپنی اسلامی سیرت و کیر کر کے لحاظ سے اکبر کی بالکل ضد اور جہانگیر سے بدرجہا بہتر تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مذہبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے پھر ہندوستان میں مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن عالمگیر کو اپنا کوئی صحیح جانشین نہیں مل سکا اس لئے اس کی وفات کے بعد ہی سلطنت میں زوال شروع ہو گیا اور آخر کار اٹھارہویں صدی کے آخر میں اس کا ظہور اس طرح ہوا کہ سیاسی طاقت کے زوال کے ساتھ ساتھ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی ہر حیثیت سے مسلمانوں پر نہایت تباہ کن انحطاط چھا یا ہوا تھا۔ عقائد و اعمال کے لحاظ سے اسلام کی اصلی شکل و صورت پر غلط اوہام و رسوم کا ایسا گرد و غبار پڑا ہوا تھا کہ صورت کا پہچانا دشوار تھا۔ مولانا ندوی رحمہ اللہ نے توبۃ النصوح میں دہلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بلکہ اس سے زیادہ برا حال تمام ہندوستان کی اسلامی آبادی تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح اور دینِ قیم کی تجدید کے لئے خدا نے اپنی سنت کے مطابق ایک عجت پیدا کی جس کا مقصد اولین ہندوستان میں اسلامی انقلاب برپا کرنا تھا۔ ہمارے خیال میں خلافت راشدہ کے اختتام کے بعد مسلمان مجاہدوں کی یہ پہلی جماعت تھی جو بے ہوسامانی اور خرقہ پوشی کے باوصف باطل کی مختلف قوتوں سے نبرد آنا ہونے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی اور جس کا مقصد خلافت لوجہ اندہ ہندوستان میں خلافت راشدہ کے منہاج پر حکومت کا قیام تھا۔ اس جماعت کو یقین تھا کہ مسلمانوں کی تمام بدعقیدگیوں اور علی خرابیوں کا اہل سرچشمہ

ان کا صحیح طرز کی اسلامی حکومت سے محروم ہو جانا ہے۔ اس لئے درس و تدریس، خانقاہ نشینی، وعظ و تکریم اور تصنیف تالیف، ارشاد و ہدایت کے ان تمام مختلف طریقوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی تمام توجہ جہادِ بالسیف پر ہی مرکوز رکھی۔ اس جماعت مجاہدین کے سرخیل و سرگروہ حضرت مولانا سید احمد شہید ریوی تھے۔

حضرت سید صاحب کے حالات و سوانح میں یوں تو اردو و فارسی میں چھوٹے بڑے کئی ایک رسالے موجود ہیں، لیکن چونکہ وہ سب قدیم طرز پر لکھے ہوئے ہیں اس لئے ان میں کرامات وغیرہ کا ذکر تو تفصیل سے ملیگا، لیکن اس جماعت کے جہاد اور اس کی حقیقت اور روح سے پوری واقفیت نہیں ہوتی۔ مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی نے اس کئی کو پورا کرنے کے لئے ہی زیر تبصرہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۷۸ء میں چھپا تھا اور برہان میں اسی زمانہ میں اس پر تبصرہ ہو گیا تھا۔ اب مزید معلومات اور حوالوں کے اضافہ کے ساتھ یہ دوسرا ایڈیشن چھپا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فنِ بہت نگاری کے اعتبار سے سیرت سید احمد شہیدؒ وقت کی کامیاب تصنیف ہے؟ اس میں حضرت سید صاحب کے خاندانی حالات، عام سوانح و سیرت، دینی اور اصلاحی مجاہدات اور پھر آپ کے جہاد اور تجدیدی کارناموں کا ذکر نہایت تفصیل اور مستند مآخذ کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ آخر میں آپ کے خلفاء اور متوسلین کا تذکرہ ہے۔ شروع میں پس منظر کے طور پر اس عہد کی دنیا و اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی دینی و سیاسی حالت کا مختصر بیان ہے جس کے پڑنے سے ایک، مجدد کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ زبان شگفتہ اور مؤثر ہے اس کتاب کے مطالعہ سے ہی افادہ کے ساتھ دینی اور اسلامی بصیرت بھی پیدا ہوگی اور ایمان تازہ ہو جائیگا۔

شاہ ولی اللہ اور انکی سیاسی تحریک از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی لفظی طور پر ضخامت ۴۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلہ نم اول عاثر تہہ و کتاب خانہ پنجاب لاہور

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی عہدِ حاضر کے نامور مفکر اور مجاہدِ اسلام ہیں۔ آپ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے تصنیفات اور ان کے مخصوص علمِ کلام کا بہت عمیق اور محققانہ مطالعہ کیا ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے ایک عالمگیر اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لئے ایک جماعت ”حیثیہ مرکزیہ“ کے نام سے بنائی جس کی

شاخیں لگ میں پھیلیں اور اس طرح ”حزب ولی اللہ“ ایک مسلم پارٹی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس پارٹی نے حکومتِ قوتہ
 .. (Provisional Government) بنائی لیکن ۲۷ ذیقعدہ ۱۲۳۶ھ (۶ مئی ۱۸۱۴ء) کو اس نے حکومتِ قوتہ
 بالاکوٹ کے معرکہ شہادت میں اس کا خاتمہ ہو گیا۔ اب مولانا کا ارادہ اسی ”حزب امام ولی اللہ“ کی پوری تاریخِ قلبندہ
 کرنے کا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب جو دراصل ایک ناتمام سا مقالہ ہے اسی کتاب کا پیش لفظ یا تمہید ہے۔ اس تمہید میں مولانا
 نے یہ بتایا ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے عہد کے افسوسناک اور اسلام کے لئے حد درجہ تباہ کن حالات سے کس طرح متاثر
 ہوئے اور پھر آپ نے ان کی اصلاح کے لئے کیا علمی اور عملی پروگرام بنایا۔ حضرت شاہ صاحب کی تحریک آپ کی وفات
 کے بعد بھی مختلف صورتوں میں جلوہ گر رہی یہاں تک کہ حضرت شیخ الہند اسی انقلابی تحریک کے ہیرو تھے۔ مولانا کا یہ مقالہ
 نہایت مجمل تھا۔ اس لئے آپ کے ایک ارادتمار مولوی نور الحق اور ٹیل کا لچ لاہور نے اس کو سبقاً سبقاً آپ سے پڑھا
 اور مولانا کی تشریحات کی روشنی میں اس پر تشریحی نوٹ بھی لکھتے رہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی متن اور شرح دونوں کا مجموعہ ہے۔
 اس میں شبہ نہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی غالباً پہلے مفکر اسلام ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ کے
 سیاسی، اقتصادی اور دینی و روحانی حالات کی تباہی کو محسوس کیا اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلامی تعلیمات
 کی شرح اس طرح بیان کی جس سے اسلامی قانون کا عالمگیر ہونا اور دنیا کے تمام امراضِ مادی و روحانی کا کامیاب
 علاج ہونا روز روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ سوشلزم کا بانی کارل مارکس حضرت شاہ صاحب کا ہی ہم عصر تھا اور
 اور اس نے بھی شاہ صاحب کی ہی طرح دنیا کے مصائب کا ایک حل سوچا تھا اس کو خوش قسمتی سے ایک حکمران
 اور طاقتور جماعت مل گئی جس نے اس کے فلسفہ کو دنیا کے سامنے صحیفہ آسمانی کی حیثیت سے پیش کیا اور چونکہ
 حکومت کی طاقت اس فلسفہ کی پس پشت تھی اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مشرق و مغرب میں اس کا
 چہا ہے اور کروڑوں انسان اس فلسفہ کا احترام بقا کے لئے اپنی جانوں کی بازی لگائے ہوئے ہیں لیکن اس کے
 برعکس حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اپنے فلسفہ کے ذریعہ ہندوستان میں اسلامی انقلاب پیدا کرنے میں اس لئے
 ناکامیاب رہے کہ ان کے فلسفہ کو ماننے والے خود اپنی کوئی حکومت قائم نہیں کر سکے۔

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی اس فلسفہ کے امام ہیں اور انھوں نے عالمگیر اقتصادی کشمکش اور بے چینی کا مطالعہ بھی بہت قریب سے کیا ہے اور برسوں تک اس ملک میں رہے ہیں، جہاں شاہ صاحب کے معاصر کارل مارکس کے فلسفہ کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ اس بنا پر لا محالہ مولانا چاہتے ہیں کہ کارل مارکس کے مقابلہ میں شاہ صاحب کا فلسفہ بروئے کار لایا جائے اور اسی ولی الہی فلسفہ پر ایک عظیم الشان ”انٹرنیشنل حکومت“ کی بنیاد رکھی جائے اور یہی وجہ ہے کہ جب مولانا جدید طبقہ کو مخاطب کر کے فلسفہ دلی الہی کی تشریح کرتے ہیں تو انھیں وقت کی جدید زبان میں ہی بولنا پڑتا ہے اور وہ تمام اصطلاحات استعمال کرنی پڑتی ہیں جو ہیکل کی سیاسی اور معاشی دنیا میں رائج اور زبانِ زدِ عام و خاص ہیں بعض حقیقت نا فہم لوگ سمجھتے ہیں کہ مولانا اسلامی تعلیمات کو خواہ مخواہ توڑ مروڑ کر مغربی افکار و آراء پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ ”عبکار اتنا مشتی و حسنک و احدا کے مطابق حقیقت ایک ہی خواہ اس کے لئے عنوان کوئی ہی اختیار کیا جائے“ یہ پورا مقالہ مولانا کی عمیق دینی اور سیاسی بصیرت اور منظم و مرتب فکر کا مرقع ہے۔ لیکن کتاب کے ص ۱۰۵ پر مولوی نور الحق صاحب کا یہ جملہ ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اس سلسلے میں صحیح تھا“ دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حذرِ جفا سوس بھی ہوا، معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرک عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الہی سے متعلق ملاح عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لی جائے تب بھی خود حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اس سلسلے میں تو کچھ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں۔ اگر اس جملہ کا انتساب مولانا کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور مذہب و طبع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی ”ماوراءِ عقل“ باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا۔ اور مسلمانانِ ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شیع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

بُرْهَانُ

شماره (۲)

جلد دوم

محرم الحرام ۱۳۶۲ھ مطابق فروری ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|------------------------------|
| ۸۲ | مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی | ۱۔ نظرات |
| ۸۵ | مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی | ۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت |
| ۱۰۳ | مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے | ۳۔ امام طحاوی |
| ۱۲۵ | مولانا محمد طیب صاحب ہنتم دارالعلوم دیوبند | ۴۔ اصول دعوت اسلام |
| | | ۵۔ تلخیص و ترجمہ۔ |
| ۱۴۵ | ع۔ ص | ۶۔ ادبیات۔ |
| ۱۴۱ | جناب بشیر ساجد صاحب | ۱۔ دور سے آیتوالے |
| ۱۵۳ | جناب منظر صاحب | غزل |
| ۱۵۴ | جناب شعیب حزیں صاحب | التجا |
| ۱۵۵ | م۔ ج | ۲۔ تبصرے |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

غور کیجئے دنیا کے تمام مسلمانوں میں رنگ و نسل اور ملک و وطن کے اختلافات کے باوجود وہ کونسا رشتہ اتھا
وچھتی ہے جس کے باعث چین کا ایک سفید فام مسلمان افریقہ کے ایک حبشی کلمہ گو کو اپنا بھائی بلکہ اس سے بھی زیادہ
عزیز سمجھتا ہے۔ خون اور نسل کے جتنے رشتے ہیں ان کو اسلام کی خاطر نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن عالمگیر اخوت کا
تعلق کبھی اور کسی حالت میں نہیں بھلایا جاسکتا ہے۔ اصحابِ خبر کو علم ہے کہ غزوہ بدر میں اسلام کے خلیفہ اول حضرت
ابوبکر صدیقؓ ایک طرف تھے اور ان کے صاحبزادہ عبدالرحمن بن ابی بکرؓ دوسری طرف تھے۔ وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے کافروں
کی طرف سے لڑ رہے تھے، جنگ کے ختم ہونے کے بعد بیٹے نے باپ سے کہا ”دورانِ جنگ میں آپ ایک مرتبہ
میرے تیر کی زبردیا کئے تھے۔ اگر میں چاہتا تو آپ کو نشانہ بنا سکتا تھا لیکن آپ کے باپ ہونے کا خیال آگیا اس
تیر نہیں چلایا“ بوڑھے باپ کی حرمت اور دلیری دیکھے بیٹے سے فرماتے ہیں ”لیکن اے عبدالرحمن! اگر تو بحالتِ جنگ
میرے تیر کی زد میں آجاتا تو میں تجھ کو نہ چھوڑتا۔ یہاں تو خیر! معاملہ یہیں تک محدود رہا۔ اسی غزوہ میں شہرِ صحابی حضرت
عبیدہ بن ابی جراحؓ نے تو اپنے باپ کو قتل ہی کر ڈالا تھا جو مشرکین کے ساتھ ہو کر اسلام کے خلاف نبرد آزما کی کر رہا تھا

واقعات ایک دو نہیں بشمار ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں نے قسم قسم کی بد اعمالیوں
کے باوجود اس رشتہ کا برابر احترام ملحوظ رکھا ہے اور دراصل یہی ایک رشتہ تھا جو ان کی شیرازہ بندی اور ان کو
ایک مرکز پر جمع کرنے کا محرک اور سبب ہو سکتا تھا۔ انیسویں صدی میں سید جمال الدین افغانی مرحوم اور ان کے ساتھی
”پین اسلامزم“ جو عالمگیر تحریک لیکر کھڑے ہوئے تھے اس کی بنیاد مسلمانانِ عالم کا یہی ایک رشتہ

اخوت و برادری تھا۔ بد قسمتی سے یہ تحریک کسی موثر شکل میں کامیاب نہیں ہو سکی لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ اب یا آئندہ جب کبھی مسلمان بیدار ہوں گے اور وہ دنیا میں ایک عظیم الشان سیاسی طاقت کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کریں گے تو انھیں سب سے پہلے اپنے اسی تعلق کو زندہ کرنا اور اسلامی اخوت کی اسی بنیاد پر اپنی جدوجہد کی عمارت کو قائم کرنا ہوگا۔

مغربی طرز فکر نے جہاں مسلمانوں کی ملی و قومی روایات پر بعض اور تباہ کن اثرات ڈالے ہیں ان میں غالباً سب سے زیادہ مہلک اور تباہ کن اثر یہ ہے کہ ہر ملک کے مسلمان اپنے مسائل پر خالص ملکی اور وطنی نقطہ نظر سے غور و فکر کرنے لگے ہیں اور اس وقت وہ اس حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان کی بقا اور زندگی کا راز عرب۔ افغان۔ ایران اور ترک ہو کر زندہ رہنے میں نہیں بلکہ صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ایک عالمگیر اسلامی برادری کا فرد ہے اور اس کی اجتماعی زندگی کے حدود کسی خاص ملک یا ولایت تک محدود نہیں ہیں۔

چند روز سے ترکی کے اخبار نویسوں کا ایک وفد ہندوستان میں گھوم رہا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی دیرینہ روایات کے مطابق اس وفد کا ہر جگہ خاطر خواہ خیر مقدم اور تعظیم و تکریم کا معاملہ کیا۔ لیکن سخت افسوس ہے کہ اخبارات کے ذریعہ دفتری مختلف تقریروں کے جو اقتباسات ہماری نظر سے گزرے ہیں وہ حد درجہ دل شکن اور افسوسناک ہیں۔ اس وفد نے کئی تقریروں میں اس بات کو دہرایا ہے کہ ”عالمگیر اسلامی اخوت محض ایک خواب ہے اور ترکی نے بیش از بیش قربانیوں کے بعد جو چیز حاصل کی ہے وہ صرف اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جبکہ ترکی ”نیشنلزم“ پر عمل پیرا ہے۔ اس نقطہ پر زور دیتے ہوئے صدرِ وفد سے جب پوچھا گیا کہ آپ پہلے مسلمان میں یا ترک ”تواضعوں نے جواب دیا ”میں پہلے ترک ہوں“۔ بہت ممکن ہے بعض خوش عقیدہ مسلمانوں کے لئے ترکی کے ذمہ دار اخبار نویسوں کی زبان سے اس قسم کی باتیں تعجب اور حیرت کا باعث ہو

لیکن جس شخص نے ۱۹۷۷ء میں فلسفے خلافت کے بعد سے اب تک ترکی کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور نہ صرف ترکی کا بلکہ عربی ممالک اور ایران و افغانستان کے حالات کو بھی دیکھا ہے وہ جانتا ہے کہ اس وفد کی زبان سے یہ باتیں غیر متوقع نہیں جو چیزیں سال سے ان کے رگ درشیر میں سرایت کر چکی ہیں ہندوستان پہنچ کر وہ کس طرح اس کا انخفا کر سکتے یا اس کے خلاف کوئی بیان دے سکتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانان ہند غلام ہیں اور ترک آزاد۔ اس لئے ایک غلام اپنے آزاد بھائی کے کسی قول و فعل پر کوئی نکتہ چینی بھی کرے تو اس کی کیا وقعت ہو سکتی ہے۔ تاہم ہم اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ترکی نے "نیشنلزم" کا نظریہ یورپ کی تقلید میں ہی اختیار کیا تھا لیکن کیا اسے معلوم نہیں کہ اب یہی نظریہ اس کے لئے پیغام موت ثابت ہو رہا ہے اور وہاں کے مفکرین و مدیرین اب علانیہ "نیشنلزم" کو انسانی سوسائٹی کے لئے ایک شدید لعنت بتا کر اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اگر دنیا کو پادامن زندگی بسر کرنا ہے تو اس کی صورت بحر اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ رنگ و نسل کے تمام امتیازات یک قلم اٹھا دیے جائیں اور تمام انسان ایک عالمگیر برادری کے افراد کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔

ہماری دعا ہے کہ ترکی نگاہ بد سے محفوظ رہے لیکن خدا نخواستہ اگر کبھی کوئی ایسا وقت آیا جبکہ ترکی کو جنگ میں شریک ہونا پڑا تو اس وقت اسے اپنی غلطی محسوس ہوگی اور وہ سمجھ لے گی کہ عالم اسلام سے تعلق منقطع کر کے اپنے عقیدہ نیشنلزم پر چار ہانڈ ہی اعتبار سے نہیں بلکہ خود سیاسی حیثیت سے بھی کس درجہ مہلک اور خطرناک تھا۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۸)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی اساتذہ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

اب ہم ان تحقیقات کے بعد حدیث مذکور کی دوسری شرح لکھتے ہیں۔

(۳۰۲) ابو عبیدہ اور ابن عقیلہ کی رائے یہ ہے کہ سببِ احرف سے مراد تمام عرب کے لغاتِ سبعہ ہیں صاحبِ قاموس اور ابنِ اثیر کی رائے بھی یہی ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تمام عرب کے لغات مراد نہیں بلکہ صرف قبیلہ مضر کے قبائلِ سبعہ کے لغات مراد ہیں۔ یعنی قریش۔ کنانہ۔ اسد۔ ہذیل۔ تیم۔ جندہ۔ قیس۔

اس شرح پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر سببِ احرف سے مراد عرب کے لغاتِ سبعہ یا خاص سفر کے لغاتِ سبعہ ہوں تو پھر قرآنِ کریم کے لغتِ قریشی پر نازل ہونے کا کیا مطلب ہوگا اس تقدیر پر بظاہر انزل القرآن علی لغۃ العرب بالغت مضر ہونا چاہیے حالانکہ حدیث میں انزل القرآن علی لغۃ قریش وارد ہے۔

قاضی ابن الطیب اور ابن عبدالبر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انزل القرآن علی لغۃ قریش کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام قرآن صرف لغتِ قریشی پر نازل ہوا تھا۔ اگر حقیقت یہ ہوتی تو پھر قرآنِ کریم میں انا انزلناہ قلمنا علی ناس کے بجائے انا انزلناہ بلغۃ قریش یا بلغۃ مضر ہونا چاہیے تھا۔ لہذا آپہ کریم سے صاف ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی سب لغات پر ہوا ہے اور لغتِ قریش کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس لغت کے اثر کا قرآن میں لحاظ رکھا گیا ہے گو اور لغات بھی خال خال استعمال ہوئے ہیں۔ ابن عقیلہ فرماتے ہیں کہ قرآنِ کریم ہر موقعہ و محل کے مناسب جہاں جو لغت زیادہ

فصح ہوتا ہے وہ اس کو استعمال فرماتا ہے لہذا کبھی ایک معنی کو بعبارت قرش اور کبھی بلذت حذیل ادا کرتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں فاطر السموات والارض کا مطلب ہی نہ سمجھا یہاں تک کہ میرے پاس دو اعرابی ایک کنوے کے متعلق جھگڑتے ہوئے آئے اور اس میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ انا فطر تھا یعنی یہ کنواں میں نے کھودا ہے اس وقت میں سمجھا کہ فاطر السموات والارض کے معنی اس لغت کے مطابق مراوئے گئے ہیں ورنہ او لغات میں فطر بمعنی ابتدا ہے۔ اسی طرح رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ کا مطلب بھی میرے سمجھ میں نہ آیا جب تک کہ میں نے قبیلہ ذی یزن کی ایک لڑکی کو اپنے شوہر سے یہ کہتے نہ سنا تعالٰیٰ افاتحوا۔

حافظ ابن حجرؒ ابن قتیبہ دینوریؒ سے سب لغات عرب پر نزول کی یہ تشریح نقل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر کلمہ سات لغات پر نازل ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کلمہ میں دو لغت کی توسیع اور کسی میں تین کی اور زیادہ سے زیادہ سات تک توسیع وارد ہے۔ اگر ہر کلمہ سات احرف پر نازل ہوتا تو انزل القرآن علی سبعة احرف کے بجائے انزل سبعة احرف ہوتا لہذا مرو حدیث یہ ہے کہ مجموعہ قرآن میں سب سے سب سے احرف آگئے ہیں نہ یہ کہ ہر کلمہ سب سے احرف پر نازل ہوا ہے۔ ابن عبد البرؒ نے اس قول پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اگر سب سے احرف سے مراد سب سے لغات ہوں تو پھر لائرا آتا ہے کہ صحابہ کرام میں دائرہ اختلاف صرف وہیں تک محدود رہے جہاں تک کہ لغات کا اختلاف ہو اور جہاں ایک لغت ہو وہاں اختلاف پیدا ہی نہ ہونا چاہئے حالانکہ حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کا اختلاف آپؐ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں، باوجودیکہ لغت دونوں کی ایک ہی تھی۔ اسی لئے ابن عبد البرؒ نے اس اعتراض سے متاثر ہو کر پہلا قول اختیار کر لیا ہے جس کی تفصیل آپؐ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ان ہر دو اقوال میں جمع و توفیق کی ایک صورت نکالی ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف کی شرح وہی رکھی جائے جو اول شرح میں گزری تینی معانی متفقہ کا الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا مگر ان الفاظ مختلفہ کو سات لغات میں منحصر کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ لغات عرب کچھ سات لغات میں تو محصور ہیں نہیں مگر قرآنی نزول صرف

ان میں سے سات لغات پر ہوا ہے اور توسیع مذکور ان ہی لغات سبب میں جائز ہے جو پہلی شرح میں مذکور ہو چکیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس تقریر کے بعد دونوں شرح میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے مگر جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس تقریر کے بعد بھی نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں کافی فرق ہے۔

ابو عمرو دانی تنبیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص سببہ احرف کی تفسیر سببہ لغات کرتا ہے اس کے نزدیک احرف سببہ ایک ختم قرآن شریف میں نہیں پائے جاسکتے۔ مثلاً جس شخص کا لغت عتی ہے وہ اسے قرآن شریف میں حتی نہیں پڑھ سکتا اور جس کا مختار حتی ہے وہ اسے کہیں عتی نہیں پڑھ سکتا۔ الغرض جس قبیلہ کا جو لغت ہے وہ سارے قرآن میں اسی کا پابند رہے گا۔ مگر جو احرف کی تفسیر وہ کرتا ہے جو شرح اول میں گندری وہ اقبل کی بجائے علم اور تعال یک وقت بھی پڑھ سکیگا۔ اور اس لئے اس کے نزدیک لغات سببہ ایک ختم میں پائی جاسکتی ہے لہذا اختلاف پھر بھی باقی ہے۔

(۴) ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نفس کلمہ کے اختلافات پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی سات صورتیں ہو سکتی ہیں علامت حرکت میں تبدیلی ہو صورت اور معنی میں کوئی تبدیلی نہ ہو جیسے ھنّ اظھر لکم اور اظھر لکم پہلے رابر پر پیش ہے اور دوسری پر زبر۔

۵ حرکت کی تبدیلی ہو اور صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہو مگر معنی میں اختلاف ہو جیسا کہ ربتنا باعد بیننا اسفانا اور باعد بصیغۃ الماضي۔

۶ صورت میں تبدیلی نہ ہو مگر حروف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی متغیر ہو جائیں جیسا کہ نشترھا اور نشترھا اس میں زار اور رار کا فرق ہے اور اس حرف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی بھی بدل گئے ہیں۔

۷ لفظی تبدیلی ہو جائے مگر معنی کے لحاظ سے کوئی تغیر نہ ہو جیسا کہ المعین المنقوش اور کالوصف المنقوش معین اور وصف میں لفظی فرق ہے مگر معنی دونوں کے ایک ہیں۔

۸ صورت اور معنی دونوں متغیر ہو جائیں جیسا کہ طلم منصود اور طلم منصود۔ لفظ طلم اور طلم میں

لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے فرق ہے۔

۱۔ الفاظ و حروف کا فرق نہ ہو صرف تقدیم و تاخیر کلمات سے فرق پیدا ہو جائے جیسا کہ وجاہت سکرة الموت بالحق اور سکرة الحق بالموت۔

۲۔ کسی کلمہ کے زیادہ نقصان کی وجہ سے فرق ہو جائے جیسا کہ سم و تسعون نجات اور نجات انی۔

علامہ قسطلانی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سبوح ارف سے مراد یہی اختلافات سبعة میں جو اوپر مذکور ہوئے۔

ابن الجوزی کا مختار بھی اسی کے قریب ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ان اختلافات سبعة کے علاوہ کلمہ کے طرق اور کلمات اختلاف مراد لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے مثلاً ادغام و اظہار، تغنیم و ترقیق، المله و المثلع، مد و قصر، تشدید و تخفیف، تیسیم و تحقین، کیونکہ ان اختلافات کو احرف کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا ہاں صرف صفات ادا کا تنوع کہا جاسکتا ہے قاسم بن ثابت کو اس شرح پر یہ اعتراض ہے کہ صورت کے اختلاف کا ثمرہ اس جگہ نکل سکتا ہے جہاں قرآن مصحف سے ہوتی ہو مگر جہاں لوگ رسم کتابت سے قطعاً نااہل اور احمق محض ہوں وہاں کلمہ کے صورت کے اختلاف اتفاق سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں جو اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس کا دائرہ صرف ادائیگی خارج تک محدود ہوگا۔ کتابت کے اختلاف و اتفاق سے نہ وہ آشنا تھے نہ اس جہت سے ان میں کوئی اختلاف ہو سکتا تھا لہذا صورت کے اختلاف سے قطعی اقسام پیدا ہوتی ہیں وہ یہاں قابل بحث نہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس بیان سے ابن قتیبہ کے قول کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعتراض تو اس وقت معقول ہو سکتا ہے جبکہ اس اختلاف کی بنیاد کتابت پر رکھی جائے کیوں جائز نہیں ہے کہ جو اختلافات کہ ان میں باہمی زبانی طور پر دلچسپی تھی ان کو بالاسقرار ان سات اختلافات میں منحصر کہا جائے۔ لہذا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں اختلاف کی بنیاد یہ سات وجوہ نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو اختلافات ان میں موجود تھے جب ان کو منضبط کیا گیا تو ان سات صورتوں میں منحصر نظر آئے۔ اس انحصار کی وجہ عقلی کچھ نہیں بلکہ محض استقرار ہے حضرت شاہ ولی اللہ کا مختار بھی مختار ابن قتیبہ کے قریب ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انصوں نے اس اختلاف کو ذرا اور عام کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اختلاف خواہ نفسی کلمہ کا ہو یا اس کے طرز ادا کا یہ سب احرف سبعة کے

ماتحت داخل ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اتنی تعلیم کے بعد پھر عدد سببہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جب نفس کھلو اور طرق ادارے کے اختلاف کی یوں بھی سات سات صورتیں ہیں تو اگر ہر دو طریق کا اختلاف مراد لے لیا جائے تو احرف کا اختلاف بجائے سات کے چودہ طریق پر پڑنا چاہئے مگر ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عدد سببہ یہاں تحدید کے لئے ہے ہی نہیں بلکہ شاہ صاحب کے نزدیک محض تکثیر کے لئے ہے لہذا ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہو سکتا۔

حضرت شاہ صاحب مسمیٰ میں فرماتے ہیں

قلط لظہران المراد من الاخر صفتہ اذ لو
 الحروف کا کلام و الاظہار و الا لاول
 قولہم علم و تعال و اقبل فانھا بمعنى واحد
 مصنفی میں اس کی تفصیل حسب ذیل مذکور ہے۔

و انچہ پیش ایں فقیر مقرر شدہ آمنت کہ ایک میرے نزدیک احرف سببہ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی
 کلام رابا رعایت ترتیب نظم عرب بچند وجہ کلام نظم عربی کے ترتیب کی رعایت سے کئی طریق پر پڑھا
 می توانند ادا کرد و ہر یکے حرفیت و ایں جاسکتے ہیں اور ان میں سے ہر طریق کا نام حرف ہی کہی
 تعدد گاہے بہت اختلاف خارج حروف تو یہ اختلاف حروف تنجی کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے
 تنجی باشد جتنی معنی و گاہے بہت مدہ و جیسا کہ لفظ تنجی اور تنجی میں اور کبھی طریق اسے جیسا کہ
 تغیم و رفیق و مانند آں و گاہے باستعمال ایک ہی لفظ کو صفت ترقیق یا صفت تغیم سے ادا کیا جاتا
 الفاظ مترادف و مانند فاجرا و آثم پس اختلاف اور کبھی یہ اختلاف الفاظ مترادف کے اختلاف سے پیدا
 قرار سببہ و لفظ با نچہ مکتوب است در صحت ہوگا جیسا کہ لفظ فاجرا و آثم۔ کہ دونوں ہم معنی ہیں صرف
 عثمانیہ نیز اختلاف احرف است و اختلاف لفظ کا فرق ہے۔ لہذا قر سببہ کا وہ اختلاف جو کہ حصہ
 صحابہ و تابعین و ادا رکھ بوجہ کہ محمل حصہ عثمانیہ کے رسم کتابت کے موافق ہے یا صحابہ و تابعین کا

عثمانیہ نہا شد، نیز اختلافِ اُحرف وہ اختلاف جو رسمِ مصحف عثمانی کے مخالف ہے۔ یہ سب
 است مانند فامضوا۔ فاسعوا۔ اختلافاتِ اُحرف کا مصداق ہوں گے جیسا کہ لفظ فاسعوا
 و دریں صورت ہمہ اختلافات را وجہ (مصحف عثمانی میں یہی لفظ مکتوب ہے) مگر بعض صحابہ بجائے
 پیدا شد۔ بخلاف آنکہ ترتیبِ نظم اس کے فامضوا میں پڑھ لیا کرتے تھے حالانکہ یہ رسمِ مصحف کے
 کلام تغیر فاسل یا بد کہ اور آقرآن خواں مطابق نہیں تھلگڑے ہی اُحرف کا ایک مصداق سمجھنا چاہئے
 گفت و کلامے باشد ہاں جب نظمِ کلام میں اس قدر غش تغیر ہو جائے کہ اس کو
 قرآن ہی کہنا غلط ہو اور گویا وہ ایک دوسرا کلام بن جائے
 علیہ
 تو یہ ایسے اختلاف کو اُحرف کا اختلاف ہرگز نہیں کہا جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس کلام سے چند نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ اختلافِ اُحرف سے مراد وہ سب اختلافات ہیں جو قرآنِ کریم میں حروف یا تَغیر کلمات یا صفاتِ ادا
 کے لحاظ سے منقول ہوئے۔

۲۔ یہ اختلاف دو قسم کے ہیں ایک وہ جو رسمِ مصحف کے موافق ہیں دوسرے وہ اختلافات جن کو رسمِ
 مصحف کو متعلق نہیں مگر صحابہؓ سے منقول ہیں۔

۳۔ اُحرفِ سبعہ کی توسیع کی بنیاد اس پر ہے کہ اس توسیع سے کلام میں اتنا تغیر پیدا نہ ہو کہ اس کو مستقل علیحدہ
 کلام کہا جائے اسی لئے ان سب اختلاف کے ساتھ قرآن سب کا ایک ہی کہلا تا رہا بل جب اختلافات کی نسبت
 یہ ہو جائے کہ نظمِ قرآنی بدل کر دوسرا کلام بن جائے تو اس اختلاف کو اُحرف کا اختلافات نہیں کہا جاسیگا کیونکہ اُحرف
 سبعہ کی توسیع اسی قرآن میں نازل ہوئی تھی یہ نہیں تھا کہ کسی قرآنِ آسمان سے نازل ہوئے تھے لہذا جب تک
 ایک کلام بدل کر دوسرا کلام نہ بن جائے جو اختلافات منقول ہیں سب اُحرف کا مصداق ہوں گے۔

نتیجہ ۱۔ کی بنیاد اس پر ہے کہ حدیث شریف میں لفظ سبعہ تحدید کے لئے نہیں ہے اس کے متعلق جو اپنی حقیر

رائے تھی وہ پہلے ظاہر کی جا چکی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ پوری تنقیح آئندہ اوراق میں ہوگی۔

نتیجہ یہ ہے کہ متعلق ہیں صرف اتنا کہنا ہے کہ تنقیح طلب امر یہ ہے کہ کیا کلام کی تبدیلی کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ اس میں تغیر فاضل ہو جائے یا معمولی ترمیم کو بھی کلام کا تغیر کہا جا سکتا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ غالباً یہ ہے کہ جب صحابہ کرام سے مترادفات کی تبدیلی منقول ہے تو لا محالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اتنی تبدیلی اصل کلام کی تبدیلی نہیں کہی جا سکتی۔ کیونکہ ان تغیرات کے باوجود پھر اس کی کوئی نقل نہیں ہے کہ ان کا قرآن علیہ علیحدہ تھا بلکہ قرآن سب کا ایک ہی تھا اور اسی قرآن میں یہ اختلافات بھی موجود تھے لہذا بالیقین اتنی ترمیم کو نفس کلام کی تبدیلی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

مگر لام قرطی کے بیان سے اتنی تفصیل اور معلوم ہوتی ہے کہ مرادف کا اختلاف اگر صاحب شریعت سے مسموع نہ ہو تو وہ اختلاف بھی گو مرادف کی حد تک رہے مگر اسے کلام کی تبدیلی کہا جائے گا۔ میں بالتفصیل پہلے لکھ چکا ہوں کہ مرادف کی ترمیم جب تک مندرجہ مندر کے قابل نہ ہو جائے احقر کے نزدیک نفس کلام کی تبدیلی کے مرادف ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ ترمیم بھی صحیح پر مبنی ہو کر رکھی جائے۔

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ سببہ احرف سے مراد سببہ معانی ہیں یعنی امرؤی۔ وعدو عیدہ قصص و مجاہدہ۔

امثال یہ شرح نہایت ضعیف ہے۔ ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ کسی زمانہ میں معانی کتاب اللہ کی ترمیم کی اجازت بھی ہو حالانکہ اسلام کی تاریخ سے کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن کریم میں کسی وقت بھی معانی کی ترمیم کی اجازت ہوئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہی مطلب امام طحاوی کا ہے کہ جب آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب بن جائے تو اس ترمیم کو برداشت نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ترمیم کتاب کی ترمیم کہی جائے گی یا بقول حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک کلام دوسرا کلام بن جائے گا۔

شیخ جلال الدین سیوطی اتقان میں ماوردی سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ قول قطعاً باطل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف قرار کو مختلف قرار میں تعلیم فرمائی ہیں اور یہ بات اجماعاً معلوم ہے کہ آیت تحلیل کی

بلکہ آیت تحریمِ مِرْضاً قطعاً حرام ہے اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے تفسیر خازن میں ہے کہ
وامان قال ان المراد بالاحرف السبعة جن شخص نے یہ کہا کہ احرف سبعہ سے مراد معانی
معان مختلفہ کا احکام والا مثال و مختلفہ ہیں جیسا احکام۔ امثال اور قصص یہ
القصص فخطا بعض۔ محض غلط ہے۔

ابن جریر طبری نے اس قول کی تردید میں منقول ایک مقالہ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سبعہ احرف سے
معانی مذکورہ مراد لینا اولاً تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ روایات صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ جب کبھی صحابہؓ میں
اختلاف احرف کی وجہ سے کوئی تشویش پیش آئی اور معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے
دونوں جانبوں کی تصویب فرما کر یہی حدیث ارشاد فرمائی ہے کہ انزل القرآن علی سبعة ثم عرف بهذا ان میں سے جو
حرف چاہو پڑھو درست ہے اگر اختلاف احرف سے مراد احکام کا اختلاف لیا جائے تو یہ نامکن تھا کہ آپ دونوں
جانبوں کی تصویب فرمادیتے اور ہر صحابی کو اپنی اپنی قرارۃ کی اجازت دیدیتے۔ اس کا تو یہ مطلب ہو جاتا کہ ایک ہی
واقعہ میں گویا حلت و حرمت کے دونوں حکم جمع ہو سکتے ہیں یا بلنظریہ دیگر ایک ہی شے وقت واحد میں مامورہ اور منہی
دونوں ہو سکتی ہے ایسا صریح اختلاف و تناقض قرآن کریم میں کب تعلق ہو سکتا ہے ولو کان من عند غیر اللہ لوجدنا
فیہ اختلافاً کثیراً۔

دوم یہ کہ کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی واقعہ میں ایسے دو مختلف حکم صادر فرمائے ہوں
سوم یہ کہ ایک ادنیٰ عقل کا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ اگر احرف کے اختلاف سے مراد معانی کا اختلاف
ہو تا تو کچھ صحابہ کرام میں باہمی اختلاف کی کوئی معقول وجہ پیدا نہیں ہو سکتی۔ بھلا اس میں کسی کو کیا اختلاف کی گنجائش
تھی کہ خدائے تعالیٰ اپنے کلام پاک میں جو احکام چاہے نازل فرمائے لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ اختلاف مشہور شدہ
زمانہ میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی تغلیط و تضلیل پہلڑتا یا تھا گویا ہر فرقہ اس خیال میں تھا کہ
دوسری جماعت اس دوسرے حرف کی وجہ سے قرآن کریم کو بدل رہی ہے۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ اس شرح کی

تردید کے لئے احادیث کے صرف وہ سیاق کافی ہیں جو ہم پہا نقل کر چکے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول تخفیف کا اصل داعی کچھ احکام کا عسر نہ تھا بلکہ امی قوم کی زبان چونکہ لغت قرآن پر ٹوٹی نہ تھی اس لئے انھیں اصل حرف کی قرأت دشوار تھی۔ لہذا مختلف اہرف کی توسیع کر دی گئی تاکہ جس کی زبان پر جو حرف آسان ہو اس طرح وہ تلاوت کرے۔ امام زمہری صاف تصریح کرتے ہیں کہ ان اہرف میں ہرگز احکام کا کوئی اختلاف نہ تھا صرف الفاظ کا تفاوت تھا اور حکم ایک ہی باقی تھا۔ لہذا یہ کیسے مقول ہو سکتا ہے کہ اختلاف اہرف سے مراد معانی کا اختلاف لیا جائے اختر کی رائے ناقص اس مسئلہ میں یہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو اول اصحاب کرام کے عہد میں اختلافات کا متبع کیا جائے اور جو نوعیت ان اختلافات کے بعد قرار پائے اسی کو اہرف کا مصداق کہہ دیا جائے۔ حضرت عمر و ہشام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اختلاف سے جو آپ پہلا ملاحظہ فرما چکے ہیں اس حقیقت کا بہت کچھ انکشاف ہو جاتا ہے مگر فوس یہ ہے کہ اس کے متعلق حافظ ابن حجر فتح الباری میں حسب ذیل بیان دے رہے ہیں۔

(فصل) لم ألق فی شیء من طرق حدیث حدیث عمرہ کا کوئی طریق ایسا مجھے معلوم نہیں ہوا
عمرہ و ہشام نیین الا حروف التي اختلف فيها جس سے یہ متعین ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر و ہشام
عمر و ہشام من سورۃ الفرقان۔ کا سورۃ الفرقان میں کن اہرف میں اختلاف تھا۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے ایک طویل فصل لکھی ہے جس میں اس سورۃ میں صحابہ کرام کے اختلافات کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو تیس تک بتلائی ہے۔ اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی جہاں صحابہ کے اختلافات ہماری نظر سے گذرے وہ تقریباً سب ہی لفظی اختلافات ہیں اس لئے اتنا تو قریب قریب یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ ان اہرف سے مراد معانی تو نہیں ہو سکتے بلکہ اسی نوعیت کے اختلافات ہوں گے جن کو حافظ نے اس جگہ شمار کیا ہے۔ ہاں گفتگو صرف یہ رہے گی کہ ان مجموع اختلافات میں وہ اصل کی کیا ہے جس کے تحت میں یہ سب اختلافات مندرج ہو جائیں۔ بلاشبہ یہ مرید اس قدر دشوار ہے جس کا طے کرنا کارے وارد۔ اس لئے بعض حضرات نے جب یہ دیکھا کہ احادیث میں عدد سب سے مذکور ہے تو انھوں نے سات کا عدد قائم رکھنا لازم

سمجھا مگر اس میں ان کو دشواری پیش آئی۔ لہذا اپنے خیال کے مطابق ان سات احرف سے مراد ایسے سات اختلافات لئے جو ان کے زعم میں ان سب اختلافات منقولہ کو سات کے عدد میں جمع کر سکیں اور بعض نے جب یہ دیکھا کہ اس عدد کا قائم رکھنا تکلف بار دہے تو یہ کہہ دیا کہ عدد سب سے محض تکثیر کے لئے ہے لہذا یہ جماعت ان اختلافات منقولہ اور حدیث میں لفظ سب سے درمیان توفیق دینے سے مستغنی ہو گئی اس لئے مجبوراً اس کشاکش میں شروع کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔

حافظ ابن تیمیہ (فتاویٰ جلد اول) فرماتے ہیں کہ علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف پر قرآن نازل ہوا تھا معنی کے لحاظ سے ان میں کوئی تضاد و تناقض نہ تھا ہاں اگر اختلاف تھا تو حسب ذیل صورتوں میں تھا جن کو اختلاف تنوع کہا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۱) الفاظ مختلف اور معنی متقارب جیسا کہ قبل اور تعال۔

(۲) معنی بھی مختلف ہوں مگر یہ اختلاف صرف تغایر کی حد تک ہو جیسا کہ غفور ارحم کے بجائے عزیز ارحم یا پرہیزگار ایک مرفوع حدیث ہے۔ انزل القرآن علی سبعة اُحرف ان قلت غفور ارحم یا عزیز ارحم یا حکیم یا فاسد کث مالم تختم آیت رحمة بآیت عذاب او آیت عذاب بآیت رحمة یعنی غفور ارحم کی جگہ عزیز ارحم اور اسی طرح عزیز ارحم کی بجائے غفور ارحم یا پرہیزگار نہ ہو کیونکہ یہ سب خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ہاں جس وقت کہ اتنا اختلاف ہو جائے کہ آیت رحمة کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت بن جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ غفور ارحم اور عزیز ارحم میں اختلاف تو ضرور ہے مگر یہ اختلاف تضاد نہیں ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ میں یہ سب صفات موجود ہیں اس اختلاف کو معنی کے تنوع اور تغایر سے تو تعبیر کیا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) تیسرا اختلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معنی من وجہ تفرق اور من وجہ تباہن ہوں جیسا کہ لستم اور لاتم ایسے اختلاف کے متعلق علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ دو حروف ہنتر لہ دو آیتوں کے منصوب ہوں گے اور جیسا کہ دو

آیتوں پر ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح ان حروف پر ایمان لانا بھی ضروری ہوگا۔ اب رہا وہ اختلاف جس کا تعلق صفت لفظ سے ہو جیسا کہ اخبار اور غلام وغیرہ تولد لفظ کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ صرف صفت اور کاتنوع ہوگا۔

یہ وہ شروع خمسہ تھیں جن کو امام قرطبی نے اس حدیث کی شرح میں اپنے مقدمہ تفسیر کے لئے منتخب کیا تھا ہم نے ضمناً اس کے متعلق وہ مخالف و موافق پہلو بھی جو ہماری نظر میں تھے نہایت صفائی کے ساتھ آپ کے سامنے رکھ دیے ہیں اور اس کے بعد جو اپنی رائے ناقص میں آیا وہ بھی ظاہر کر دیا ہے۔ اس کے بعد تینہم کرنا ضروری ہے کہ بعض علمائے سبعمہ اُحرف اور سبعمہ قمرات کو ایک ہی چیز سمجھا ہے یہ محض غلط خیال ہے اس کا نشأ صرف اتنا ہے کہ عدد سبعمہ چونکہ دونوں جگہ مشترک تھا لہذا دماغ نے یہ بات پیدا کر لی کہ ہونہ ہو وہ سبعمہ اُحرف بھی سبعمہ قمرات ہیں۔ امام قرطبی نے اس خیال کے ابطال میں متقلل ایک فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

ابن الخاس وغیرہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء جیسا کہ داؤدی اور ابن ابی صفرة وغیرہما کا مختار یہی ہے کہ اُحرف سبعمہ اور قمرات سبعمہ ایک چیز نہیں ہیں بلکہ قمرات سبعمہ ایک ہی حرف کی طرف راجع ہیں یہ حرف ہی حرف ہے جس پر کہ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی بنیاد رکھی تھی۔

رہ گئیں قمرات سبعمہ تو درحقیقت یہ اُن ائمہ کے مختارات ہیں جن کی طرف یہ قمرات منسوب ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حرف قرآنی میں جو قمرات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علی سبیل التواتر مروی تھیں۔ جب مختلف بلاد کے مختلف افراد میں مشہور ہو گئیں تو جس کو جو قمرات زیادہ پسند آئی اس نے اسی قمرات کو اپنا دستور العمل بنالیا۔ مثلاً امام نافع کو جو قمرات پسند آئی وہ ان کی طرف منسوب ہوئی ان قمرات میں سے کبھی کسی نے دوسرے کی قمرات سے منع نہیں فرمایا اور نہ وہ قمرات جو حضرت نبوت سے ثابت ہیں کبھی ممنوع کہی جاسکتی ہیں۔ صرف اختلاف اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنے اپنے مختارات میں تھا اسی رائے کو قاضی ابوبکر ابن الطیب اور طبری نے پسند فرمایا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اختلافِ اُحرف کی جو رواد ہمارے سامنے ہے اُس سے ظاہر ہے کہ اُحرفِ سبعہ میں صحابہ کرام کے اختلاف کی جو نوعیت منقول ہے وہ قرأتِ سبعہ میں اختلاف کی نوعیت کے بالکل مخالف ہے۔ یہاں قرأتِ سبعہ کے جواز میں کسی کو کلام نہیں حتیٰ کہ ابنِ عظیمی اس پر سب کا اتفاق نقل فرماتے ہیں اور اہم اختلافِ اُحرف میں اتنی شدت کہ ایک جماعت دوسری جماعت کی تغلط بلکہ تغلیل میں مشغول نظر آ رہی ہے پھر قرأتِ سبعہ کو اُحرفِ سبعہ کا مصداق کیسے کہا جاسکتا ہے نیز یہ کہ قرأتِ سبعہ میں اختلافِ قرأت کے بائیں ہے اور اُحرفِ سبعہ کا اختلاف ان سے کہیں پہلے زمانہ نبوت میں تھا اسی طرح بہت سے وہ اختلافات جو صحابہ میں پائے جاتے ہیں قرأت میں ان کا کہیں تہ نہیں ملتا پھر ان دونوں کو ایک قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

امام بخاری نے ایک طویل حدیث تحریر فرمائی ہے جس میں حضرت خذیفہؓ کے فتحِ اکرمینہ سے واپسی پر حضرت عثمان غنیؓ سے ایک طویل گفتگو نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ تھا کہ جب مختلف اطراف سے لشکرِ اسلام جمع ہوئے تو میں نے سوچا کہ ان میں جہاں اُحرف کی قرأت کی وجہ سے ایک عظیم اختلاف برپا ہو گیا ہے حتیٰ کہ اب خطرہ یہ لاحق ہونے لگا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے اپنی آسمانی کتابوں میں اختلاف پھیلادیا کہیں پیامت بھی اپنی کتاب میں اختلاف نہ کر بیٹھے۔ لہٰذا کوئی تدبیر ایسی فرمائیے کہ ان میں یہ اختلاف رفع ہو جائے۔ حضرت عثمانؓ نے سب سے عمدہ یہی تدبیر سوچی کہ ایک ایسا مصحف مرتب کر دیا جائے جس میں صرف ایک ہی حرف لکھا جائے اور اسی کے مطابق اکتاف و اطراف میں قرأت کی جائے۔

اس واقعہ کی تفصیل ازالتہ الخفا میں مذکور ہے اس وقت ہمیں اس واقعہ کی تنقیح اور اس کے نتائج سے بحث نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصحفِ عثمانی صرف ایک حرف پر مشتمل تھا اب اگر اُحرف اور قرأت کا مصداق ایک کہا جائے تو لازم آتا ہے کہ قرأتِ سبعہ بھی مصحفِ عثمانی میں نہ ہوں حالانکہ مصحفِ عثمانی کا قرأتِ سبعہ پر مشتمل ہونا مجمعِ علیہ مسئلہ ہے۔

اسی لئے امام قرطبی نے اس جگہ یہ لکھا ہے۔

وهذا أدل دليل على بطلان من قال انه اس پر سب سے پڑی دلیل ہے کہ جس شخص
ان المراد بالاحرف السبعة قس اعاة نے احرف سبعة اور قرارت سبعة کو ایک سمجھایا
القلع السبعة لہ بالکل باطل ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف سبعة پر قرآن نازل ہوا
تھا وہ یہ قرارت سبعة مشہورہ نہیں ہیں اور سب سے پہلے جس نے ان قرارت کی تدوین کی ہے وہ امام ابو بکر بن مجاہد
(متوفی ۳۲۲) ہیں۔ انہوں نے یہ خیال فرمایا کہ احرف قرآن چونکہ سات ہیں لہذا یہ مناسب سمجھا کہ قرارت بھی سات
ایک جگہ جمع کر دی جائیں تاکہ عدد قرارت بعدد احرف ہو جائے۔ لہذا احمرین شریفین عراق و شام میں سے سات
اماموں کا انتخاب فرمایا کہ ان کی قرارت کی تدوین کر دی اس لئے سبعة قرارت کی شہرت ہو گئی ورنہ خود امام ابن مجاہد
کا ورنہ ان سے قبل کسی کا یہ خیال ہوا ہے کہ احرف سبعة اور قرارت سبعة ایک ہی چیز ہیں۔ اسی لئے بعض ائمہ
قرارت نے تو یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اگر ہم سے پیشتر ابن مجاہد نے سبعة قرارت میں امام حمزہ کی قرارت شمار نہ کی ہوتی
تو ان کی بجائے ہم یعقوب حضرمی کی قرارت کو شمار کرتے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کی بن ابی طالب نے (متوفی ۳۲۷) نے لکھا ہے کہ دوسری صدی تک لوگ
بصرہ میں ابو عمرو اور یعقوب کی قرارت اور کو فیہ حمزہ و عاصم کی اور شام میں ابن عامر اور مکہ میں ابن کثیر اور مدینہ
میں نافع کی قرارت پڑتے رہے یہاں تک کہ تیسری صدی کے شروع میں ابن مجاہد نے یعقوب کی بجائے کسائی
کا نام درج کر دیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ قرارت ان ائمہ مشہورہ سے برتر یا ان کے ہم رتبہ اور بھی ہوئے ہیں مگر کبھی
بھی صرف سات قرارت پر اقتصار کا داعیہ نہ ہوا ہے کہ جب علماء نے جملہ قرارت کے تحفظ سے عوام کی ہمتیں قاصر
دیکھیں تو صرف ان ائمہ کی قرارت پر اقتصار کر لیا جو لمحاظ تقویٰ دور و دورا مست فن قرارت و کثرت مستغنیہ

لہ ج اص ۲۵۔ لہ قاوی ج اس ۳۱۲ لہ فتح الباری ج ۹ ص ۲۶۔

شہرت یافتہ اور زیادہ معروف تھے مگر اس کے باوجود نہ دوسرے اماموں کی قرارت ترک ہوئی نہ ان کا تامل متروک ہوا۔ ابن جریر کی نے اگر اپنی تصنیف میں صرف پانچ قرارت پر اقتصار کیا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک حصہ عثمانیہ پانچ تھے لہذا بعد مصاحف انہوں نے قرارت بھی جمع کیں۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ مصاحف عثمانیہ کی تعداد سات تھی لہذا ابن مجاہد نے اسی عدد کے مطابق سات قرارت جمع کر دیں حسب الاتفاق چونکہ یہی عدد احرف قرآنیہ کا بھی تھا اس لئے اب جس شخص کو اصل واقعہ کی خبر نہیں ہے وہ یہ سمجھنے لگا کہ یہ قرارت سب سے وہی احرف سب سے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ بعض جگہ قرارت ائمہ پر حرف کا اطلاق بھی ہوا ہے جیسا کہ حرف نافع اور حرف عاصم کہا جاتا ہے۔ لہذا اس نے اس فلن فاسد کو اور تقویت دیدی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ درحقیقت یہی قرارت احرف سب سے کا مصداق ہیں حالانکہ یہ محض غلط تھا۔

حافظ ابن حجر ابن عمار (متوفی ۸۲۰) سے نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے سب سے قرارت کی تدوین کی اس نے نہایت نامناسب کیا۔ کاش کہ وہ ایک عدد کم یا زیادہ کر دیتا تو جو اشتباہ احرف قرآنیہ اور قرارت کا اس وقت عوام کو پیش آگیا نہ پیش آتا۔ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن مجاہد نے سب سے قرارت کی تدوین سے یہ ارادہ ہی نہیں فرمایا تھا جو ان کی طرف منسوب ہوا بلکہ جس نے ان کی طرف یہ نسبت کی، یہ غلطی اسی کی ہے۔

الحاصل یہ بات بوضاحت ثابت ہو گئی کہ احرف سب سے اور قرارت سب سے ایک چیز نہیں اور نہ احرف سب سے کی شرح قرارت سب سے کرنا صحیح ہے۔ شرح حدیث سے فارغ ہو کر اب ہم یہ بحث کرنا چاہتے ہیں کہ کیا احرف سب سے بحالت موجودہ مصحف عثمانی میں موجود ہیں یا بحر حرف موجود کے سب نسخہ ہیں اور اگر نسخہ ہوئے تو کب نسخہ ہوئے۔ ابن حزم کی رائے تو یہ ہے کہ سب حروف باقی ہیں اور سب ہی مصحف عثمانی میں موجود ہیں بھلا یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ جن احرف پر قرآن کریم نازل ہوا ہے نسخہ کر کے کوئی شخص دائرہ اسلام سے خود خارج ہو جائے۔

قاضی ابوبکر قاتلانی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف سبعہ سب مصحف عثمانی میں موجود ہیں کیونکہ جب ان احرف پر قرآن کا نزول ثابت ہے تو یہ بات غیر ممکن ہے کہ امت بعض حروف کا تحفظ کرے اور بعض کو قصداً ترک کر دے۔ اور نہ یہ معقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض حروف کی قرأت کی ممانعت کر دی جائے اور بعض کی اجازت باقی رکھی جائے۔

امام طحاوی اور طبری اور جہول علما کی رائے یہ ہے کہ احرف سبعہ میں سے چھ منسوخ ہو گئے اور صرف ایک حرف مصحف عثمانی میں باقی ہے۔ اور یہ قرأت سبعہ اسی ایک حرف میں جاری ہیں۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ایک ایسی امی قوم میں نازل ہوا تھا جس کے اکثر افراد کتابت سے ناواقف تھے محض یادداشت سے قرآن کریم تلاوت کیا جاتا تھا ایسی صورت میں اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ ہر شخص کو اس کی مقدرت کے موافق قرأت کرنے کی اجازت دیدی جاتی۔ لیکن شدہ شدہ جب اسلام نے ان میں تعلیمی روح پھونک دی تمدن اور تہذیب ان میں پیدا ہونے لگا۔ کتابت کی مناعت سے وہ آشنا ہو گئے تو ان کی زبان بھی صحبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ترقی پا گئی اور وہ آخر کار اس قابل ہو گئے کہ قرآن کریم کو اصل لغت پر جس پر کہ وہ ابتداءً نازل ہوا تھا آسانی پڑھنے لگے۔ لہذا ضروری طور پر جو خست ان کو ابتداء میں دی گئی تھی وہ بھی ختم کر دی جائے۔ یہی رائے ابن عبد البر کی ہے اور اسی کو قاضی ابن الطیب نے اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سمیعہ علیہا کی جگہ عزرا حکیم پڑھنا کو ابتداءً جائز تھا مگر بعد میں منسوخ ہو گیا لہذا اب اسما راہیہ رسم مصحف کے مطابق اپنی اپنی جگہ جیسا کہ مکتوب میں اسی کے موافق پڑھنا لازم ہیں (ملاحظہ کیجئے تفسیر قرطبی)

ابن جریر طبری نے بھی اس جگہ ایک طویل کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احرف سبعہ جس زمانہ میں بھی پڑھے جاتے تھے وہ صرف حد توسیع میں داخل تھے کسی ان کی قرأت امت پر لازم نہیں قرار دی گئی اور اس کی بہت واضح دلیل یہ ہے کہ اگر احرف سبعہ کی قرأت لازم و فرض ہوتی تو یقیناً آئندہ بھی ان کو نقل کیا جاتا لیکن جب موجودہ حرف کے سوا اور حروف کا روایت کرنا بھی بند ہو گیا تو اس سے صاف یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے

کہ ان کی قرأت واجب و لازم نہ تھی لہذا دور عثمانی میں جب قرأت کا اختلاف رونما ہوا حتیٰ کہ ایک دوسرے کی تکفیر تک نوبت پہنچنے لگی تو اس توسیع کو باجماع صحابہ ایک بڑے مفسدہ کے بند کرنے کے لئے ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال واجب مخیر کی سی ہے جس میں سے شرعاً کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہو جاتا ہے اور سب پر عمل کرنا لازم نہیں تھا اسی طرح اُحرف سبعہ ہیں جن میں ہر حرف کی قرأت کافی و شافی تھی لہذا ایک عظیم فتنہ کے فرو کرنے کے لئے اگر بقیہ حروف کی قرأت ترک کر دی گئی تو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔

امام طحاوی اور امام طبری اگرچہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ اُحرف سبعہ میں سے پھر حرف نسخ ہر چکے ہیں مگر بظاہر اتنا فرق معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک یہ توسیع عہد نبوت ہی میں ختم ہو چکی تھی اور ابن جریر طبری کی تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ توسیع خلیفہ ثالث کے عہد تک باقی تھی اور اسی عہد میں بعض مصلح کے پیش نظر ختم کر دی گئی۔ اسی فرق پر علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں تنبیہ فرمائی ہے۔

مختار امام طحاوی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ توسیع عہد نبوت میں ختم ہو گئی ہوتی تو پھر عہد ثالث تک اس توسیع پر عمل کیسے ہوتا رہا اور مختار امام ابن جریر پر یہ اشکال ہے کہ جو حروف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معمول بہ تھے وہ بعد میں متروک کیونکر ہو سکتے ہیں۔ حقیقہ کے نزدیک اس بارے میں طبری کا مختار راجح ہے اور جو اشکال ان پر وارد ہوتا ہے اس کا جواب خود ان کی تقریر میں مذکور ہے دوبارہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ البتہ امام ابن جریر کی تقریر پر ایک اعتراض یہ ضرور وارد ہوتا ہے کہ اگر اُحرف سبعہ بمنزلہ واجب مخیر تھے تو پھر حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ”عتیٰ حتیٰ“ کو کیوں منع فرمایا۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو لکھا کہ قرآن حذیل کی لغت میں نازل نہیں ہوا بلکہ لغت قریش پر نازل ہوا ہے لہذا لوگوں کو لغت قریش ہی میں قرآن کی تعلیم دیجئے اور لغت حذیل میں تعلیم نہ دیجئے اور چونکہ عتیٰ کی بجائے عتیٰ پڑھا لغت قریش نہیں ہے لہذا اس کی تعلیم نہ دیجئے

حافظ ابن حجر نے اس کے چند محال بیان فرمائے ہیں ہمارے نزدیک سب سے اقرب وہ ہے جسے حافظ نے اپنے آخر کلام میں ذکر فرمایا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: ”قرآن کریم میں سب سے اقرب حروف کی توسیع صرف عرب کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ وہ عہد طفولیت میں اپنے اپنے قبیلہ کے حروف کے عادی ہو جاتے تھے پھر بڑے ہو کر دوسرے قبائل کے حروف کا ادراک کرنا انھیں نہایت دشوار ہوتا تھا لہذا اس توسیع کا فائدہ بھی ان ہی کی ذات تک محدود تھا۔ لیکن دوسرے اشخاص جن کے لئے جملہ حروف یکساں تھے اس توسیع سے فائدہ اٹھانے کے مجاز نہ تھے اس بنا پر غیر عرب کے لئے ضروری تھا کہ وہ لغت قریش ہی کی باندی کریں بلا وجہ اس لغت کا ترک کر دینا جس پر کہ قرآن دراصل نازل ہوا تھا صحیح نہیں تھا۔ یہی مطلب حضرت عمرؓ کے فرمان کا ہو سکتا ہے کہ اے عبداللہ بن مسعود! آپ عرب کے سوا دوسرے اشخاص کو لغت حذیل کی تعلیم نہ دیجئے۔“

ہمارے نزدیک اس تقریر پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عہد نبوی میں سب سے اقرب حروف کی رخصت عرب کے ساتھ مخصوص تھی۔ بظاہر اس تخصیص کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے گو یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اسلام اس وقت تک عرب کے باہر نکلا ہی نہ تھا اس لئے یہ بات صاف نہ ہونی کہ غیر عرب کا اس بارے میں کیا حکم ہے اور کیا وہ بھی اس رخصت سے مساویانہ طور پر عرب کی طرح استفادہ کر سکتے ہیں یا ان کے لئے لغت قریش ہی کی باندی لازم ہے مگر احادیث کے الفاظ بہت صفائی سے دلالت کرتے ہیں کہ دعا و تخفیف کے وقت آپ نے اپنی ساری امت کو پیش نظر رکھا تھا صرف عرب آپ کے پیش نظر نہ تھے۔ اس لئے ہماری رائے میں تو یہ آسان معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ حضرت عمرؓ کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ جو شے بحرا بحث مشروع ہوئی ہو وہ بھی بدرجہ مجبوری اس کی زیادہ توسیع نہ کی جائے اور لغت قریش جو دراصل قرآن کا لغت ہے اسی پر قرآن کی تعلیم دی جائے۔ لغت حذیل اگرچہ مباح ہی لیکن اصل لغت نہیں ہے اس لئے بلا وجہ اس کی تعلیم نہ دی جائے سلسلہ تعلیم میں اسی لغت کی اشاعت مناسب ہے جو دراصل لغت قریشی ہو۔

اس جواب کی بنیاد اسی تقریر پر ہے جو ابن جریر نے اختیار فرمائی ہے یعنی یہ کہ ان حروف کی توسیع

بعد اختیار تھی نہ بدرجہ وجوب۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مانعت اس خیال سے بھی ہو کہ خواہ مخواہ دوسرے لغات کی تعلیم میں اختلاف کی بنیاد کا اور استحکام ہوتا ہے اس لئے حتی الوسع یہی مناسب ہے کہ ایک ہی لغت پر قرآن شریف پڑھا جائے۔ سبحان اللہ وہ آنکھیں کیا دور ہیں جنہیں جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے زمانہ کے اختلاف کو کتنے پہلے دیکھ لیا تھا۔ آخر یہی اختلاف احرف خلیفہ ثالث کے دور میں باعث تشویش ہوا اور بالآخر وہی کرنا پڑا جو حضرت عمرؓ کی زمان سے نکل چکا تھا۔

ہمارے نزدیک احرف سے کہ منسوخ اور غیر منسوخ ہونے کی بحث غالباً تفسیر حرف پر مبنی ہے امام حمادیؒ و طبریؒ نے چونکہ یہ اختیار فرمایا ہے کہ توسیع احرف کا مطلب الفاظ متروکہ سے ترمیم کی اجازت تھی لہذا انہوں نے چھ حروف کو منسوخ فرمایا کیونکہ مصحف عثمانی میں سوائے اصل لغت کے بقیہ لغت کا کہیں نام و نشان نہیں ہے مثلاً یا موسیٰ اقبل ولا تخف میں لفظ اقبل اصل لغت قرآنی ہے اب تعال اور علم وغیرہ مصحف عثمانی میں کہیں مکتوب نہیں لہذا التردد کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب حروف منسوخ ہو گئے۔ اس معنی کے لحاظ سے نہ قاضی باقلانیؒ کو انکار ہو سکتا ہے نہ کسی اور شخص کو اور اگر حرف کی تفسیر ایسی کی جائے جن کا رسم مصحف بھی متعمل ہو تو بلاشبہ اس معنی کے اعتبار سے احرف سب کے باقی رہنے میں نہ امام حمادیؒ کو ناور کسی کو کچھ کلام ہو سکتا ہے۔ لہذا اب یہ اختلاف صرف تفسیر اختلاف حرف کی طرف راجع ہو جائیگا اور اپنے اپنے مختار کے موافق ہر فرقہ کا دعویٰ صحیح ہو جائیگا۔ بحث کے خاتمہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اپنے شیخ حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ قدس سرہ کی قیمتی رائے بھی پیش کر دیں۔ گو کبھی خصوصی طور پر اس مسئلہ میں ہمیں شیخ مرحوم سے استفادہ کا موقع نہیں مل سکا مگر جہاں تک عام درس کی تحقیقات سے استفادہ ہو سکا ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شیخ کی رائے عالی وہی تھی جو کہ ابن الجوزیؒ اور علامہ قسطلانیؒ کی ہے۔

(باقی آئندہ)

امام طحاویؒ

(۴)

(از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

قاضی محمد بن عبدہ کا لیکن خدا خدا کر کے عمر کے یہ دن پورے ہوئے اور سات سال بعد جب ہمارو یہ ابن احمد بن طحاویؒ نے قاضی محمد بن عبدہ بن حرب کا تقرر کیا تو خدا نے امام طحاویؒ کے دن پھرے۔ محمد بن عبدہ امام ابو حنیفہؒ ہی کے مکتب خیال کے اسلامی قانون کے سلسلہ میں پیرو تھے اور یوں ہی امام طحاویؒ جن کو گویا قاضی بکار نے خاص قضا کی سکرٹری شپ کے لئے تیار کیا تھا، ان سے بہتر آدمی محمد بن عبدہ کو کون مل سکتا تھا۔ ابن خلکان کا بیان ہے۔

فاستكتبه ابو عبد الله محمد بن عبد القاضیؒ طحاویؒ کو ابو عبد الله محمد بن عبدہ قاضی نے اپنا سکرٹری مقرر کیا۔

یہی نہیں کہ عمر کے بعد طحاویؒ کو صرف ایک ملازمت ہی کی راہ سے "یسر" حاصل ہوا، بلکہ محمد بن عبدہ چونکہ ان لوگوں میں تھے جن کی خدات و جود کی داستان اب تک موزین منے لے لیکر بیان کرتے ہیں۔ ان کے فقہ اور حدیث کے حلقوں میں جو لوگ اگر شرکت کرتے تھے سب کو قاضی کھانا کھلاتے ہی تھے لیکن اس کے سوا ہر عید میں فسطاط (عاصمہ صر) جیسے عداثر شہر کی قاضی صاحب کی طرف سے اتنی بڑی دعوت ہوتی تھی کہ

فلان تاجر عندنا حد من وجہ البلد من فقیہ ان کی دعوت سے کوئی چھپے نہیں رہتا تھا یعنی شہر کے معزین میں جو فقیہ و متفقہ و شاہد و صاحب حدیث و وجہ و استغفر (فقہ کیلئے والے طلبہ) شاہد گواہی جن کی معتبر موقی می یہ معز لوگ شمار ہوتے تھے حدیث و ولے اور اباب انشا میں جو متاز لوگ تھو یا فوجی افسر یا کتاب و القواد و التجار

یہی دعوت تھی کہ ہر ایک کے لئے

جو روخا کا یہ حال ثروت و دولت کی یہ کیفیت کہ علاوہ خدم و حشم کے کہا جاتا ہے کہ ما بین نخی و فحل، ان کے پاس سو سو غلام تھے، صرف مصر میں

بنی دارا عظیمۃ کان بیدھی انصرفت ایک بڑی زبردست حویلی تیار کی تھی قاضی کا دعویٰ تھا کہ
علیہا مائتۃ الف دینار۔ اس حویلی پر ایک لاکھ اشرفیاں خرچ آئی ہیں۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے اسی مکان کے مصارف کا ایک اور حساب کتابوں میں درج ہے، اس کے
محاطے تو لوگوں کا تخمینہ ہے کہ

فیكون مصرفها ضعف ما ذکر (ملفوظات) ملہ اس کے محاطے مصارف کا اندازہ دونا کرنا چاہئے۔

ادریوں تو محمد بن عبدہ نے پہلے امام حمادی کو ان کی قابلیت کی بنیاد پر نوکر رکھا تھا، لیکن جوں جوں دنوں
میں تعلقات وسیع ہوئے اور قاضی پر امام کے جوہر کھلنے لگے۔ پھر تو وہ ان کا عاشق نار ہو گیا ہر طریقہ سے قاضی کی پی
کوشش ہوتی تھی کہ اس پریشان معاش، پرگزندہ روزی عالم کی جہاں تک امداد ممکن ہو اس میں کمی نہ آئی چاہئے۔
اس لئے تنخواہ وغیرہ کی راہ سے جو کچھ دلاتے تھے وہ تو بجائے خود تھا، یوں بھی جو موقعہ ہاتھ آیا نفع پہنچانے میں کی نہیں
کہتے تھے کہتے ہیں کہ اس پر طولوں کے بیٹے شمار وہ والی مصر کے گھر میں کسی کا عقد تھا۔ قاضی محمد بن عبدہ بھی اپنے
سکریٹری ابو جعفر حمادی کے ساتھ اس محفل میں شریک تھے، بلکہ عقد خوانی کا کام حمادی ہی کے ذریعہ انجام دلایا۔ نکاح
کے رسوم جب ختم ہو گئے تو اندر سے خادم سر پرستی لئے ہوئے سامنے آیا۔ سینی میں طلائی دینار اور عطر کی شیشیاں تھیں
آکر آواز دی "قاضی کی آستین بھرنے کے لئے بھیجا گیا ہے" قاضی محمد بن عبدہ نے آواز دی "میری آستین نہیں؟"

ابو جعفر حمادی کی آستین بھری جائے۔ خیر یہ تو اپنا حصہ تھا جو قاضی صاحب نے ابو جعفر کو سہ کیا، اس کے بعد اوردس
سینیاں دی سو سو اشرفیاں اور عطر کی شیشیوں کی محکمہ قضا کے شہود کے لئے آئیں۔ قاضی صاحب کو اختیار تھا کہ
اس میں سے جیسے چاہیں عطا کریں، راوی کا بیان ہے کہ ہر سینی کے پیش ہونے پر کم ابی جعفر ہی کی مذاق قاضی صاحب
کی طرف سے آتی رہی اور امام حمادی ہی کی آستین بھرتی رہی۔ آخر میں خود امام حمادی کے نام کی سینی بھی آئی، وہ تو

کم ابی جعفر کی تھی ہی نتیجہ یہ ہوا کہ

فانصرف یومئذ بالکف دینار و مائتہ اس دن کی مجلس عقد سے عطا دی ایک ہزار و سو دینار عطا

دینا کثوی الطیب۔ ۱۵ عطر کی شبیلیوں کے لیکر واپس ہوئے۔

غالباً قاضی محمد بن عبدہ کے پیہ دینے دلائے بخشش و عطا کے واقعات ہیں جن کو ابن خلد کان، حافظ

ابن حجر، سبھوں نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

واستکتب ابن عبدہ اباجعفر قاضی ابن عبدہ نے ابو جعفر عطا دی کو اپنا سکریٹری بنایا

الطحاوی و اخذنا ۱۶ اور ان کو امیر کر دیا۔

گویا ایک عرصہ کے ساتھ دوسرے ہیں۔ اس آیت کی عملی تفسیر امام عطا دی اپنی زندگی میں پارہے تھے۔

خمارویہ بن طولون کی عقیدت اور خرقہ قاضی ہی نہیں بلکہ خمارویہ ابن طولون کا بیٹا جواب ارض فرعون، کا وارث و مالک تھا
امام عطا دی سے وہ بھی امام عطا دی پر کم مہربان تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی مہربانی کے حاصل کرنے

میں امام عطا دی کی ایک حکمت علی کو بھی دخل تھا۔ قصہ یہ ہے کہ کسی مقدمہ میں خمارویہ کی طرف سے محکمہ قضا میں
چند لوگوں کی گواہیاں گزرنے والی تھیں جن میں منجملہ اور گواہوں کے امام ابو جعفر عطا دی بھی تھے۔ اور سچا رہے گواہ
سیدھے سادے تھے۔ شہادت نامہ پر دستخط کرتے ہوئے سبھوں نے یہ عبارت جو مروج تھی درج کی۔

اشھد فی اکامیر ابو الجیش خمارویہ بن احمد بن طولون امیر المومنین

طولون مولی امیر المومنین علی نقضہ۔ کے مولی نے مجھے اپنے اوپر گواہ مقرر کیا۔

لیکن جب امام عطا دی دستخط فرمانے لگے تو بجائے اس کے یہ لکھا کہ

نشهد علی قرار اکامیر ابی الجیش بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین (خدا

بن طولون مولی امیر المومنین اٹھا لے ان کی عروہ زکے اور ان کی عزت کو ہمیشہ باقی رکھے

بقائم وادام عزہ و اعلاہ۔
انہیں سرہندی عطا کرے) کے تعلق میں نے یہ گواہی دی۔

دستخط کی اس عبارت پر جب خمارویہ کی نظر پڑی تو چونکا اور قاضی محمد بن عبدہ سے پوچھا من مھذا
(یہ کون ہیں) قاضی نے کہا میرا سرکری ہے۔ خمارویہ نے پوچھا ان کی کیفیت کیا ہے؟ قاضی نے کہا کہ ابو جعفر، یہ سنکر
امام حمادی کی طرف رخ کر کے خمارویہ نے کہا۔

وانت یا ابا جعفر فاطال الله بقاءك
آپ میں ابو جعفر! اللہ آپ کی عمر میں دلا کرے اور آپ کی عزت
و ادام عزك و اعلاک (ملحقات) کو برقرار رکھے اور آپ کو سرہندی عطا کرے۔

پھر کیا تھا قاضی شہر کی وہ عنایتیں اور والی ملک کی یہ مہربانیاں۔ اس کے بعد جو کچھ بھی امام حمادی کے
غنا و فراغ بنائی کے متعلق کہا جائے کہا جاسکتا ہے خصوصاً جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ایک مدت تک خمارویہ قاضی
محمد بن عبدہ کا انتہائی عقید مند تھا۔ انہوں نے ایک دفعہ ایک بڑی شدید فوجی شورش کو اپنی تدریس اور بہادری سے دبا دیا
تھا جس میں خمارویہ کو اپنی جان تک کا خطرہ تھا۔ فوج خلاف ہو گئی تھی لیکن کہا جاتا ہے کہ قاضی خود فوج میں پہنچ
گئے۔ ایک توان کے علم و فن کا لوگوں پر یوں ہی اثر کیا کم تھا۔ لیکن تقریر کرتے ہوئے جوش میں قاضی کی زبان سے یہ
الفاظ نکل پڑے کہ خرمیں تلوار اور کمر بند باندھ لوں گا اور میری طرف سے مقابلہ کروں گا۔ تو فوج پر سناٹا چھا گیا اور
بچہ کی میں مجال دم زدن نہ رہی۔ امیر قاضی کا بہت ممنون ہوا۔

اس واقعہ کے بعد محمد بن عبدہ کا راسخ حکومت میں اتنا بڑھ گیا کہ گویا وہی مصر کے والی تھے اور اس کی
وجہ سے ان کے دنیاوی مشاغل بظاہر اتنے بڑھ گئے کہ قضا کے معاملات میں مسئلہ مسائل اور قانونی دفعات کے
متعلق بجائے خود غور و فکر، مطالعہ و تحسین کرنے کے لئے ان کو بالکل حمادی کے سپرد کر دیا، لوگوں کا بیان ہے کہ
مجلس قضا میں جس وقت قاضی صاحب فیصلہ کے لئے بیٹھے اور بازو میں امام حمادی بحیثیت سرکری کے
بیٹھے، مقدمہ پیش ہوتا، قاضی صاحب تو خاموش رہتے اور ان کی طرف۔ منسوب کرتے ہوئے امام حمادی
یوں فیصلہ صادر کرتے۔

من مذهب القاضی ایدہ اللہ کذا یعنی اس مقدمہ میں قاضی صاحب (ایدہ اللہ) کا یہ خیال

ومن مذهب القاضی کذا۔ ہے۔ قاضی صاحب کا وہ خیال ہے۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے ملقات کندی میں منقول ہے کہ امام طحاوی کا یہ طرز عمل اس لئے تھا کہ وہ قاضی کا بار اپنے اوپر لے لیں اور ان کو مسائل بتادیں۔ تفسیر اور عہدہ داروں کو اپنے کسی ماتحت پر حرج اتنا اعتماد ہو جاتا ہے تو عموماً ایسے موقع پر اگر ماتحت سے کچھ خود بینی اور اپنی قابلیت پر کچھ ناز کے اتنا کٹھن ہو تو اس میں تعجب نہ ہونا چاہئے۔ کہتے ہیں کہ ابو جعفر نے من مذهب القاضی ایدہ اللہ کا فقرہ اس کثرت سے دہرا نا شروع کر دیا کہ قاضی محمد بن عبدہ کو ناگوار ہوا۔

باوجود اس قدر رانے اور چاہنے کے قاضی صاحب کی علمی فضیلت و فعت پر اس سے چوٹ پڑی۔ خدا جانے واقعہ تھا بھی یا نہیں، لیکن قاضی کو یہی محسوس ہوا۔ محسوس ہونا تھا کہ چہرہ بدل گیا اور طحاوی کو مخاطب کر کے کہنے لگے: ”ارے تم کس خیال میں ہو، خدا کی قسم اگر میں کسی بانس کو سمجھوں کہ تمہارے محلہ میں گاڑ دیا جائے تو تم دیکھو لوگوں میں وہ قاضی کے بانس کے نام سے مشہور ہو جائے گا“

مطلب یہ تھا کہ نہیں اپنے متعلق غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، تم تو خیر آدمی ہو، عالم ہو، اگر میں تمہارے محلہ میں کسی بانس کو بھی جا کر گاڑ دوں، تو ساری دنیا اس وقت سے اس کو قاضی کا بانس کہنے لگے گی، اس کی شہرت و عظمت قائم ہو جائیگی۔ آپ کی سر بلندی اور عزت و وجاہت میری وجہ سے ہے۔ اس علم و فضل کا نتیجہ نہیں جس پر کچھ آپ اتارنے لگے ہیں، آخر اس علم و فضل کے ساتھ اس شہر میں تم پہلے بھی تو تھے، پھر دنیا کا تمہارے ساتھ کیا سلوک تھا۔ آخر میں بوڑھے قاضی نے امام طحاوی کو سمجھاتے ہوئے نرم لہجہ میں کہا۔

فاخذ ریا اباجعفر (ملقات ص ۵۱۶) ذرا بیچے رہنا میاں ابو جعفر

بیچارے نوکر تھے، چپ ہو گئے۔ ورنہ یہ ہے کہ قاضی محمد بن عبدہ یوں اپنے جو دو کرم میں کچھ ہی ہوں مگر علی لحاظ سے ان کو امام طحاوی سے کوئی نسبت نہ تھی، اگرچہ وہ اپنے کو بڑے بڑے محدثین حتیٰ کہ علی بن مدینی

جیسے ائمہ حدیث کا شاگرد بناتے تھے، لیکن اس زمانہ میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانا بزموں کی جو مخلص جماعت اس قسم کے لوگوں کی ٹوہ میں لگی رہتی تھی اس نے اسی زمانہ میں ان کا سارا چٹھا کھول کر رکھ دیا تھا۔ رجال کی مشہور کتاب الکامل کے مصنف علامہ ابن عدی نے تو خود اپنا تجربہ ان کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس شخص سے میں نے موصل اور بغداد میں حدیثیں سنی تھیں۔ اسی زمانہ میں دعویٰ کر دیا کہ بکر بن عیسیٰ محدث کے بھی وہ براہ راست شاگرد ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں کہ میرے سامنے اس شخص نے یہ دعویٰ کیا حالانکہ میں جانتا تھا کہ بکر کی وفات اس شخص کی پیدائش سے تین سال پہلے ہو چکی تھی۔ ابن عدی ہی کا یہ بیان ہے کہ حدیث کی جو کتابیں اس شخص کے پاس تھیں میں نے ان کو بھی دیکھا تھا۔ جن کتابوں سے یہ شخص حدیثیں بیان کرتا تھا ان کی پشت پھلی ہوئی تھی۔ یعنی کتاب کی پشت سے ان لوگوں کا نام پھیل دیتے تھے جن کی وہ اصل روایت ہوتی۔ پھر بڑی دلیل سرقہ کی ان کے یہ یہ تھی کہ ایسی حدیثیں بھی روایت کرتے تھے جو صرف مشہور جلیل حفاظ کے ساتھ مخصوص تھیں یہ دلیل ہے کہ اس شخص نے ان لوگوں سے یہ حدیثیں چرائی تھیں۔ بہر حال وہی بات کہ

انکہ شیراں را کفر و بہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

مصر کا انقلاب اور محمد بن عبدہ قاضی کے زمانہ تک امام حمادی کی بڑے آرام سے گزری۔ تقریباً چھ سال کی مدت امام حمادی کے مصائب تھی کہ اچانک پھر ارض فرعون میں بھونچال آیا۔ خمارویہ احمد بن طولون کا بیٹا جو قاضی محمد بن عبدہ اور ان کے سرکٹیری کا قدر شناس تھا، اپنے غلاموں کے ہاتھوں دمشق میں مارا گیا۔ دمشق سے لاش مصر آئی۔ قاضی محمد بن عبدہ کو بہت رنج پہنچا۔ خمارویہ کے جوازہ کی نماز قاضی ہی نے پڑھی، لوگوں نے خمارویہ کے بیٹے جیش نامی کو امیر منتخب کیا اور قاضی بھی قاضی محمد بن عبدہ ہی رہے لیکن یہ حالت کل نوہینے دس دن تک باقی رہی، جیش کو بھی اس کے غلاموں نے قتل کیا اور اس کے بھائی ہارون بن خمارویہ کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کی، قاضی محمد بن عبدہ بھی حال دیکھنے کے لئے باہر نکلے۔ ہارون کا نائب السلطنت ایک شخص محمد بن آبا تھا۔ اس نے جیش کے زمانہ کے

لوگوں کو مجرم قرار دیا، قاضی محمد بن عبدہ تو گھر کا دروازہ بند کر کے گوشہ گیر ہو گئے، باہر نکلتا بچہ نابالغ لکھ بیہ ترک کر دیا۔ بڑے آدمی تھے ان کی کنارہ کشی ہی غنیمت شمار کی گئی۔ لیکن جن ماتحتوں پر مصیبت آئی انھیں میں ہمارے امام طحاوی بھی تھے موزین لکھتے ہیں کہ محمد بن ابانے قاضی محمد بن عبدہ کے ساتھیوں کے ساتھ

صنیق علیہم واعتقل الطحاوی و ان کی زندگی تنگ کی۔ طحاوی کو اس نے قید کر لیا اور

طالبہ بحساب الاوقاف۔ ۳۵ اوقاف کے حساب کا ان سے مطالبہ کیا۔

انفوس کا امام طحاوی کی زندگی کا یہ ایسا اہم واقعہ ہے لیکن عام تاریخوں میں اس کا ذکر ہی نہیں، ضمنی طور پر یہ دو لفظ تلاش کے سلسلہ میں مجھے مل گئے۔ لیکن یہ سوال کہ علم کا یہ یوسف زندان مصر میں کتنے دن رہا اور اس پر کیا کیا گزری، اس کا کچھ پتہ نہیں، حتیٰ کہ یہ بھی معلوم نہیں کہ قید کی مدت کیا تھی، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف جن کے حساب و کتاب کی صفائی کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا انکی صفائی پیش کر دی گئی اور ان کو جیل سے نجات ملی کیونکہ ہارون ابن خمارویہ کی پوری مدت حکومت جو تقریباً آٹھ سال کے قریب ہے اگر وہ جیل میں رہ جاتے تو یقیناً اس کا ذکر ذرا تفصیل سے مورخین کرتے، معلوم ہی ہوتا ہے کہ اعتقال کی مدت تھوڑی تھی اس لئے عام طور پر اس کو اسمیت نہ دی گئی۔

جیسا کہ میں نے کہا کہ ہارون بن خمارویہ جس کے دور حکومت میں طحاوی اور ان کے قاضی کی برطرفی عمل میں آئی، اس شخص کی حکومت آٹھ سال کے قریب ہی حکومت کے اس دور میں قاضی محمد بن عبدہ کے متوسلین کا زندہ سلامت رہنا ہی غنیمت تھا چاہے ان کو حکومت سے پھر کسی قسم کی نوکری ملتی۔ اور شاید امام ابو جعفر طحاوی پر کوئی سخت زمانہ پھر واپس آ جاتا لیکن ایک تو محمد بن عبدہ کی کتابت بلکہ نیابت کے زمانہ میں طحاوی نے بہت کچھ کمایا تھا۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں انھوں نے کچھ جائداد بھی حاصل کر لی ہو، جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا نیز ایک بڑا احسان

۳۵ رفع الاصرہ کے حوالہ سے لمحات الکندی میں یہ عبارت درج ہے: "واستتر ابو عیسیٰ (۳۵) محمد بن عبدہ (۳۶) عشر سنین رضى عنه الامير وغيره بن الک فلم يطل بلبوة ولا ساولا عنه۔ ۳۵ لمحات کندی ص ۵۱۷۔

امام طحاوی پر قاضی محمد بن عبد منے اپنے قضاہی کے زمانہ میں یہ کر دیا تھا کہ امام طحاوی کی موروٹی جا مداح جس پر ان کے چچا قابض تھے۔ امام طحاوی کی خواہش کے مطابق اس کو امام اور ان کے چچا کے درمیان تقسیم کر دیا تھا۔ فیصلہ لکھ کر قاضی صاحب نے امام طحاوی کے حوالہ کیا اور کہا

تستعین بد علی ذالک لہ اس فیصلہ سے تم ہمارے میں مداح مل کرو۔

خدا کی مہربانی تھی کہ اس طرح قبل ان سیاسی اختلالات کے جو آنے والے تھے ان کو ایک جائیداد ہاتھ لگ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن ابا، ہارون بن خواروہ کے نائب کے ہاتھ سے ان کو نجات ملی، تو جو کچھ ایام ملازمت کا کیا یا باقی رہ گیا اس سے اور اسی جائیداد سے ان کی اوقات بسر ہوتی رہی۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اس حادثہ کے بعد اس عجز و ہزار ادا یعنی حکومت سے انھوں نے پھر ملازمت کے تعلقات کبھی نہیں پیدائے حالانکہ اس کے مواقع ان کو ملتے رہے سب سے پہلا موقع تو یہی ملا کہ ہارون بن خواروہ جب مارا گیا اور بغداد سے خلیفہ المکتفی بالله کی طرف سے محمد بن سلیمان کاتب اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا گیا اور وہ مصر قابض ہو گیا، تو اس نے پھر ہمارے امام طحاوی کے قاضی یعنی محمد بن عبدہ کا ولایت قضا پر تقریر کیا مگر اس وقت ان کے ساتھ امام طحاوی نظر نہیں آتے۔

خیر محمد بن سلیمان نے اسی سلسلہ میں چلے ہوئے یہاں کا قاضی علی بن الحسین بن حرب کو مقرر کیا۔ عام طور پر لوگ ان کو قاضی حربیہ کہتے تھے ان کا بھی شمار عجائب الفضائل میں تھا۔ مصر کے مشہور محدث مورخ ابن یونس نے سچ لکھا ہے۔

کاز شنیٰ عجیباً ما رثنا قبلہ ولا بعداً مثله عجیب شخصیت تھی ایسا آدمی نہ ہم نے اس کو پہلے دیکھا اور نہ اس کے بعد علم و فضل میں جتنے غیر معمولی تھے اس سے زیادہ عادات و اطوار میں غراب تھے۔ مصر میں رہے، نیل کے پل پر سے گزرے لیکن صرف پانی کی آواز سنیں پانی نہیں دیکھا، کھاتے، ہاتھ دھونے وضو کرتے ان کو کسی نے نہیں دیکھا۔

حالانکہ شافعی المذہب تھے، امام شافعی کے بغدادی شاگرد ابو ثور کی فقہ کے ابتدا میں پابند تھے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد کو خود اجتہاد کرنے لگے۔ یہی قاضی علی بن الحسین ہیں جن سے اور امام طحاوی و تقلید کے متعلق "لا یقلد الا عصبی او غبی" کا فقرہ مشہور ہوا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اور قاضی علی بن الحسین میں اچھے مراسم تھے۔ لیکن باوجود اس کے امام طحاوی نے ان کے زمانہ میں کوئی نوکری نہیں کی۔ ہاں ابن خلکان نے ایک واقعہ کا ذکر طحاوی کے ترجمہ میں کیا ہے لیکن وہ ملازمت نہیں بلکہ اورچہ ہے۔ ابن خلکان نے تو مختصر لکھا ہے، میرے نزدیک تفصیل اس کی یہ ہے کہ معاشی فراغ بالی کا جب قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں خدا نے طحاوی کے لئے نظم کر دیا اور حکومتی کاروبار سے یہ الگ تھلگ رہنے لگے تو بالکل پہہ تصنیف و تالیف درس و تدریس میں متغرق ہو گئے اب تک مصر پر ان کی علمی جلالت قدر جیسی کہ چاہے تھی کھلی نہ تھی اور حکومت کے تعلقات نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اب جب ان کو آزادی میسر آئی تو بہت جلد ملک کے ہر طبقہ میں ان کی علمی عظمت قائم ہو گئی، ظاہر ہے کہ ایسی شخصیتوں کا محمود ہو جانا ایک قدرتی بات ہے۔ اس وقت تو یہ آزاد تھے لیکن اسی زمانہ میں جب قاضی محمد بن عبدہ کے عہد میں حکومت کی ملازمت کا داغ علم و فضل کے دامن پر لگا ہوا تھا اور ان کی ہر خوبی سرکاری ملازم کے لفظ کے نیچے دبی ہوئی تھی۔ ایک حاسد قاضی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں اپنے اس کینہہ جذبہ کو دبانہ سکا۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ طحاوی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں بیٹھے تھے کہ رجل معتبر قاضی کے اجلاس میں آئے اور معلوم نہیں کس غرض سے یہ سوال کیا

ایش فی ابو عبید بن عبد اللہ عن امرئ عبیدہ بن عبد اللہ نے اپنی ماں سے ان پر آپ سے کیا روایت کیا ہے۔

یہ فن حدیث کا ایک علمی سوال تھا۔ طحاوی یوں ہی قضائی سوالات کے جوابات قاضی کی طرف سے دیا کرتے تھے یہ تو علمی سوال تھا جسبہ امام طحاوی کہنے لگے۔

حدثنا بکار بن قتیبة انا احمد بن ناسفیان ہم سے بکار بن قتیبة نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم

عن عبد الاعلی الثعلبی عن ابی عبیدہ عن امہ احمد نے بواسطہ سفیان بن ابی یوسف عن عبد الاعلی الثعلبی سے روایت کی

عن امیر ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ دہائی ماں دے اور ان کی ماں ان کے والد سے راوی ہیں کہ
لیغار لم یفلح وحدثنا بہ ابراہیم بن داود قالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ مومنوں کیلئے
سفیان بن ولید عن امیر عن سفیان موقوفاً۔ غیرت کا خواہاں ہو پس مومن کو غیرت کرنی چاہئے۔

رجل معتبر امام طحاوی کی اس حاضر جوابی پر دنگ ہو گیا اور گھبرا کر کہنے لگا۔

تدري ما تقول تدري ما تكلم به جانے ہو یہ کیا کہہ رہے ہو، سمجھ رہے ہو کیا بول رہے ہو

امام طحاوی کو اس سوال پر زرا غصہ آگیا اور نہ مانے لگے کہ ہاں الخبر آخر کیا کہنا چاہتے ہو، رجل معتبر سے دبا یا
نہ جاسکا اور اپنے جذبہ کا اظہار ان لفظوں میں کرنے لگا۔ میں نے کل شام کو انہیں فقہاء کے میدان میں دیکھا اور آج
تم حدیث والوں کے میدان میں ہو حالانکہ دونوں باتیں (فقہ و حدیث) ایک شخص میں کم جمع ہوتی ہیں۔

مطلب یہ تھا کہ میاں تم توفیق کے لیے ان کے آدمی ہو یہ دھڑا دھڑا حدیث اور اخبار جو تم نے شروع کر دیا
سمجھ کے بھی کہہ رہے ہو یا بے پرکی اڑا رہے ہو، عموماً غم و حدیث دونوں علوم کے کمالات ایک آدمی میں جمع نہیں ہوتے
امام طحاوی جواب میں یہ فقرہ فرما کر خاموش ہو گئے۔

هذان فضل الله وانعامه۔ یہ اللہ کا فضل اور اس کا انعام ہے۔

قاضی حریو یہ اور خلاصہ یہ ہے کہ ملازمت کا دایہ جس زمانہ میں لوگوں کی تسلی کرتا تھا اس وقت تو یاروں کا یہ حال تھا
امام طحاویؒ جب سے الگ ہو کر علم ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کے نتائج و ثمرات ظاہر ہونے لگے تو اس نے
دلوں کے حاسدانہ جذبات میں اتڑی پید اگزی، اور تو لوگ ان کا کیا بگاڑ سکتے تھے، ایک موقعہ حریفوں کو مل گیا،
قاضی العمری جو جیل کی دیوار بھانڈ کر بھاگے تھے اور ان کا کچھ ذکر پہلے آچکا ہے انہی نے ایک نئے دستور کی بنیاد مصر
میں ڈال دی تھی، یعنی شہر کے ممتاز اور برگزیدہ لوگوں کی ایک فہرست تیار کرائی تھی، غالباً ہر ہر محلہ سے ایسے لوگوں کا
انتخاب ہوا تھا، مقصد اس کا یہ تھا کہ مختلف مقامات میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مدعی مدعی علیہ اور مقدمہ کے

گواہوں کے حالات کسی مجتہد آدمی سے دریافت کئے جائیں، نیز اور بھی دوسری ضرورتوں میں شناخت کنندگان کی حجت پڑتی تھی، یا کسی معاملہ کی تحقیق کے لئے جہاں خود قاضی نہ جاسکے وہاں ان معتبر آدمیوں کو بھیج دیا جاتا تھا تاکہ واقعہ کی صحیح حالت دریافت کر کے محکمہ میں رپورٹ کریں اور ان لوگوں کا نام ”الشہود“ رکھا گیا۔ العمری کے ترجمہ میں السیوطی نے لکھا ہے۔

ہو اول من دون الشہود لہ پہلا آدمی ہے جس نے ”الشہود“ کا جڑ تیار کیا۔

ابتداء میں تو شاید یہ چنداں اہمیت کی چیز نہ سمجھی گئی لیکن جب ان لوگوں کے بیانات پر ہزاروں اور لاکھوں کے مقدمات کا فیصلہ ہونے لگا اور ہر رات میں الشہود بے مشورہ محکمہ عدالت لینے لگا تو پھر تدریجاً ان کی اہمیت ملک میں بڑھنے لگی، تاہم ایک وقت وہ بھی ہو گیا کہ جس کا نام دیوان الشہود میں نہ ہوتا وہ لوگوں کی نگاہوں میں بے وقعت ہو جاتا تھا، گویا اس کے معنی یہ ہوتے تھے کہ اپنے محل میں بھی اس کو علمی اور دینی امتیاز حاصل نہیں ہے گویا وہ بیچارہ ٹھہر ڈھکلاس کا آدمی شمار ہوتا تھا۔

امام طحاوی کا جب علمی دور دورہ شروع ہوا تو حینا کہ میں نے عرض کیا اب وہ حکومت کے ملازم تو تھے نہیں جو کسی سازش کے شکار ہوتے۔ پس اتنا موقع لوگوں کے لئے رہ گیا کہ کسی طرح سے دیوان الشہود سے ان کا نام نکلوا دیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی مقدمہ میں اظہار کا موقع جب آئے تو سارے الشہود یا ان کی اکثریت اس پر اتفاق کر لیتی کہ یہ شخص گواہی کے لائق نہیں ہے امام بیہار سے کے ساتھ بھی یہ ترکیب کی گئی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ

کان الشہود یتحسفون علیہ الشہود نے طحاوی پر زیادتی شروع کی۔

اور اس تحسف اور ہٹ دھرمی اور زیلتی کی وجہ خود قاضی ابن خلکان باوجودیکہ طحاوی سے کدورت بھی رکھتے تھے خود ہی یہ فرماتے ہیں کہ۔

لہ حسن المعاصرو ص ۸۹۔

ثلاثاً جمع لرأساً العلم
یہ اس لئے کرتے تھے کہ علم اور شہادت کی مقبولیت
و قبول المشاہدۃ - (ص ۱۹)
دونوں شرف ان کو نہ حاصل ہوں۔

مطلب یہ تھا کہ جنہیں علم و فضل کی راہ سے اونچا ہونے کا موقعہ نہیں ملتا تھا تو تسبیح و مصلیٰ، درازی ریش وغیرہ کی آڑ میں نہیں تو کچھ الشہود ہی کی فہرست میں نام درج کر لیتے تھے اور اسی کو اپنے لئے بڑا کمال سمجھتے تھے امام طحاوی میں دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، تقویٰ بھی اور علم بھی، یہی چیز ان لوگوں کو ناگوار گذرتی تھی چاہا کہ ایک رخ تو اس کا بگاڑ دو، حکومت اور عام پبلک میں توبے و قنوت ہو جائے گا، رہا علم تو اپنی کوٹھڑی میں ملا اپنے ہاتھ میں قلم لئے گھسیٹتا رہے یا معلم الصبیانی میں دماغ چٹواتا رہے مگر ہمارے میدانوں میں تو نہ آئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنفیوں کی یہ چال کامیاب ہو گئی اور امام طحاوی جیسے امام کا ان عامیوں نے الشہود کی فہرست سے نام نکھوا دیا، بعض مقدمات میں اکثریت نے ان کی عدالت اور تقویٰ کو ناقابل اطمینان قرار دیا۔ یہ حادثہ امام طحاوی کے ساتھ اس وقت پیش آیا جب قاضی الحسین بن علی بن حرب کا زمانہ تھا۔

ابن خلد کان کا بیان ہے کہ اس عرصہ میں منصور فقیر جو قاضی حربویہ کے بڑے مداحوں میں تھے ان میں اور حربویہ میں ایک قصہ پیش آیا جس میں امام طحاوی کی طرف سے قاضی حربویہ کو کوئی مدد ملی اور ان کی بہمدردی طحاوی سے بڑھ گئی، آخر امام طحاوی سے قاضی حربویہ کے دل میں حنفی ہونے بلکہ شافعی مذہب ترک کر کے حنفی مسلک اختیار کر لینے کی وجہ سے لاکھ خلش اور کدورت ہو لیکن ان کے علم و فضل تقویٰ و دیانت کا محض ان فسرعی اختلافوں کی وجہ سے جہان تک میرا خیال ہے انکا نہیں کر سکتے تھے۔

خیر میرا خیال ہے کہ الشہود کی اکثریت ہی سے وہ مجبور تھے اس لئے مصر میں جب ایک قصہ پیش آیا تو انہوں نے اس سے نفع اٹھایا قصہ یہ ہے کہ مصر کے جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں یہاں کے حکومتی امرا میں ایک مشہور آدمی محمد بن علی المازنی بھی تھا۔ اس امیر پر کسی معمولی عورت نے شفعہ کا دعویٰ قاضی حربویہ کے اجلاس میں دائر کر دیا۔ قاضی صاحب جیسے سخت آدمی تھے امیر سہو یا غریب دونوں ان کی نگاہوں میں برابر تھے انہوں نے

الماذرائی کے نام فوراً حاضر ہونے کا حکم جاری کر دیا لیکن امر دوسرے قاضیوں کے بگاڑے ہوئے تھے، اس نے قاضی کے حکم کا مقابلہ کیا اور حاضر نہ ہوا مگر قاضی کی سخت مزاحی سے واقعہ تھا، ترکیب یہ کہ فوراً حج کا اعلان کر کے حجاز روانہ ہو گیا، مصر میں الشہود کا جو طبقہ رہتا تھا الماذرائی کا سفر حج ان لوگوں کے لئے غنیمت تھا، ان کی بڑی تعداد اس کے ختم اور بارگاہ کے ساتھ حجاز روانہ ہو گئی۔ الماذرائی نے تو خیال کیا کہ معمولی عورت کا قصہ ہے، اس عرصہ میں رفع دفع ہو گیا ہو گا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مصر واپس آیا لیکن ارباب تبسیع مصلیٰ کو اپنے دینی وقار میں وزن پیدا کرنے کا یہ اچھا موقعہ تھا، شہود کی جماعت مزید ایک سال کے لئے مکہ معظمہ میں ہی قیوم رہی۔ اس طرح گویا مصر شہود کی بڑی تعداد سے اس زمانہ میں خالی ہو گیا تھا۔ اب قاضی صاحب نے بخیر کسی جدید تاثر کے ایسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ایک واقعہ سے متاثر ہو کر اس موقع سے امام طحاوی کی صفائی کے لئے فائدہ اٹھانا چاہا۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کیا صورت اختیار کی اس کا ذکر تو بعد کو آئیگا۔

میں چاہتا ہوں قاضی حربویہ اور منصور فقیہ کے جس قصہ کی طرف ابن خلکان نے اشارہ کیا ہے پہلے اس کی تفصیل پیش کروں پھر بتاؤں گا کہ اس واقعہ میں طحاوی پر چھپے چھپے طریقہ سے شافعیوں کے دائرہ میں جو سرگوشیاں ہوتی رہی ہیں ان کی حقیقت کیا ہے۔ آخر میں یہ بھی بتاؤں گا کہ بالفرض قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کی ہمدردی کسی جدید واقعہ کا بھی نتیجہ اگر قرار دیا جائے تو بجائے قصہ منصور فقیہ کے قاضی حربویہ اور طحاوی کے درمیان جو ایک اور واقعہ پیش آیا ہے اگر اس کو اس جدید ہمدردی کی گونہ علت ٹھہرائی جائے تو زیادہ مناسب ہے۔

قاضی حربویہ اور منصور فقیہ | بہر حال منصور فقیہ اور حربویہ کے درمیان والے قصہ کا ذکر ابن خلکان نے اپنی کتاب میں کی شکیبائی کا واقعہ | دوسری جگہ کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی حربویہ کے منغلہ اور عجیب معمولات کے

ایک دوامی معمول یہ بھی تھا کہ جمعہ کے سوا ہفتہ کی کل راتوں کو انہوں نے مصر کے محتاف علما و فضلا کی صحبت اور علمی بحث و تمحیص کے لئے مختص کر رکھا تھا جس کی ایک باضابطہ فہرست بنی ہوئی تھی، ایک رات امام شافعی کے شاگرد ربیع جیزی کے لئے دوسری عفان بن سلیمان تیسری السجستانی، چوتھی منصور فقیہ، پانچویں امام ابو جعفر طحاوی

کے لئے۔ اور یوں ہی ایک رات کسی اور عالم کے لئے مجھ کی رات صرف اس سے مستثنیٰ تھی لے
اتفاق سے منصوبہ فقہ والی رات میں جہاں اور مسائل کا ذکر ہو رہا تھا اس مسئلہ کا ذکر بھی آیا کہ حاملہ عورت
کو اگر طلاق دی جائے تو عدت کے ایام میں طلاق دینے والے شوہر پر اس کا نان و نفقہ واجب ہے یا نہیں؟ قاضی حرّو
نے اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ

نعم قوم ان لا نفقة لہا فی الثلاث و بعضوں کا خیال ہے کہ تین طلاق کی صورت میں نفقہ کا اتفاق

ان نفقہا فی الطلاق غیر الثلاث - نہ ہو گا اور تین سے کم طلاق میں ہو گا۔

نان و نفقہ | یہ دراصل امام شافعیؒ کے مشہور اختلافی نقطہ نظر پر تعریض تھی، ان کا مسلک تھا کہ نفقہ صرف اس عورت
مطلقہ کی بحث | کو ملے گا جسے جب طلاق دی گئی ہو، باقی تین طلاقیں جس سے عورت پھر رجعت کے قابل بجز حلالہ اور
جدید نکاح کے نہیں رہتی، چونکہ اس کا تعلق شوہر سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے اب کس بات کا نفقہ؟ لیکن
اس مسئلہ میں امام شافعیؒ نے صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو اس لئے رو کر دیا تھا کہ وہ ایک مشہور صحیح حدیث،
فاطمہ بنت قیس کے خلاف تھا۔ یہ عورت ابو عمر بن حفص کی بیوی تھی لیکن زبان بہت تیز تھی، ان کے شوہر نے تنگ آکر
ان کو طلاق بائن دیدی تھی۔ ان کا قصہ آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش ہوا، تو فاطمہ بنت قیس کا بیان ہے کہ آپ نے
فرمایا ایسے لاکھ نفقہ اب تیرا نفقہ تیرے شوہر پر واجب نہ رہا، عدت گزرنے کے بعد چند آدمیوں نے نسبت بھیجی جن میں
حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ آنحضرتؐ سے فاطمہ نے اس باب میں مشورہ کیا تو آپ نے فرمایا معاویہ فقیر ہیں
ان کے پاس مال کہاں ہے اور حکم دیا کہ اسامہ بن زید سے نکاح کر لو۔ خیر یہ قصہ تو طویل ہے حضرت عمرؓ کے عہد میں اس
مسئلہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ ایک طرف قرآن کی آیت مطلقہ عورتوں کے متعلق اطلاقی شکل میں موجود تھی۔

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ مَّيْمُونٍ وَلَا يَخْرُجُنَّ

لَا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مِّنْهُنَّ (الطلاق) نفش بات ان سے صادر ہو۔

نیز یہ قسم کی عورتوں یعنی آسائے نالباغات، حاملات سب کی عدت کا ذکر فرمانے کے بعد قرآن کا حکم ہے کہ

اَسْكُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنَ مِنْكُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ جہاں تم رہتے ہو وہیں ان کو رکھو اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ
وَلَا تُضَارُوْهُنَّ لِيُضَيِّقُوْا عَلَيْكُمْ (الطلاق) تاکہ ان پر زندگی کو تنگ نہ کرو۔

اس سے عام طور پر یہ ہی سمجھا جاتا ہے کہ مطلقہ خواہ بطلاق رجعی ہو یا مغلظہ و بائن سب ہی کے لئے یہ قانون عام ہے اور اس پر عمل درآمد بھی تھا کہ اتنے میں فاطمہ بنت قیس نے اپنا قصہ بیان کر کے اور آنحضرت کی طرف سے لاکھ نفقہ کے فتوے کو منسوب کر کے ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ فاطمہ کو اس فتویٰ اور اپنی یاد اور سمجھ پر اصرار تھا لیکن صحابہ قرآن سے مجبور تھے، بخاری میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ کو بلا کر فرمایا اَلَا نَتَقِيَ اللّٰهَ۔ بالآخر حضرت عمرؓ نے اعلان فرمادیا کہ

لَا تَرَكُ كِتَابَ رِسَاوَلَا سُنَّةَ نَبِيِّنَا ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ایک عورت کی
لِقَوْلِ امْرَاةٍ لَّا نَدْرِي اَحْفَلْتُ ام بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے نہیں معلوم اس کو یا دریا یا بھول
نَبِيَّتُ لَهَا السُّكْنٰى وَالنَّفَقَةُ۔ گئی پس مطلقہ کے لئے سکنی اور نفقہ دونوں دلا یا جائے گا۔

اور اس پر صحابہ کا تقریباً اجماع قائم ہو گیا لیکن فاطمہ کی روایت کی بنیاد پر کبھی کبھی یہ قصہ پھر اٹھ کھڑا ہوتا تھا۔ جب امام شافعیؒ محدثین اور حدیث کی قیادت کا جھنڈا لیکر اٹھے تو اس فتنہ نے پھر سر اٹھایا۔ امام شافعیؒ کو اصرار تھا کہ حدیث صحیحہ سے جب ثابت ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ نہیں ہے تو اس کو ہم کیسے چھوڑ سکتے ہیں، قرآن کی آیتوں کے اطلاق کے دائرہ کو اسی فاطمہ کی روایت سے وہ محض رجعی طلاق والی عورتوں تک محدود کرتے تھے اور بعض قرآنی آیات سے اپنی تائید بھی پیش کرتے تھے جس کا اپنے محل میں ذکر موجود ہے۔

اس سلسلہ نے درمیان میں کیسی کیسی صورتیں اختیار کی ہیں اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حدیث کے مشہور امام شعبیؒ کو فہ کی مسجد میں اسی فاطمہ کی روایت کو بیان کر رہے تھے عبداللہ بن مسعودؓ کے خلیفہ اور شاگرد اسودؓ بھی موجود تھے شعبیؒ کے رجحان کو فاطمہ کی روایت کی طرف پاکر بیان کیا جا رہا ہے کہ اسودؓ بے اختیار ہو گئے اور انھوں نے منشی بھر کر لکھریاں لیں اور شعبیؒ کو پھینک ماریں۔

بعوض کا یہ بھی خیال تھا کہ قرآن کی آیت **لَا اَنْ يَّاتِيَنَّ بِهَا حِشَّةٌ مُّبَيِّنَةٌ** سے عملی بدکاری ہی مقصود نہیں ہے بلکہ اگر کسی کی زبان میں فحش گوئی کی عادت ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہو سکتی ہے اور فاطمہ بنت قیس چونکہ زبان کی سخت تھیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی عورتیں بے ہوشی میں سب کچھ کہنے لگتی ہیں اس لئے آنحضرتؐ نے خصوصی طور پر **زجر ان کو لا نفقة لک** کا حکم دیا تھا۔ **سعيد بن المسيب** مشہور تابعی نے ایک موقعہ پر یہی فرمایا۔

تلك امرأة ففتنت لنا لو كانت لمسته اس عورت نے لوگوں کو فتنہ میں ڈالا زبان کی سخت تھیں

خود حضرت عائشہؓ کا بھی یہی خیال تھا انھوں نے فاطمہ کو ایک دن خطاب کر کے فرمایا تم کو تنہا رہی زبان نے (شوہر کے گھر سے نکالا اپنے دیوروں کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں) اور اس کی وجہ سے بڑی گریزبان لوگوں میں پیدا ہو گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر قرآن کی آیت اور روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے یعنی فاحشہ کی صورت میں طلاق دینے والے شوہر کو حتیٰ ہے کہ نفقہ سے اس کو محروم کر دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے (معتبر سند) سے حدیث بیان کی جاتی ہے۔ اس پر حضرت شافعیؒ کو اتنا اصرار ہوا کہ انھوں نے فاطمہؓ کے بیان پر بصرہ و سہ کے یہی مذہب اختیار کیا، قاضی حروبہ جیسا کہ گذر چکا تھا مذہب شافعی المکتب تھے نیز مدت سے وہ مسلک و افتاء بھی شافعی اسکول کی شاخ ابوثور کی پیروی کرتے تھے لیکن مصر پہنچ کر ان کے خیالات میں تبدیلی ہو گئی تھی، غالباً یہ قاضی بکار کے پیدا کئے ہوئے ماحول اور ان کے بنائے ہوئے عالم امام طحاوی کی صحبتوں کا نتیجہ تھا۔ قاضی حروبہ نے جب اس مذکورہ بالا فقرہ کا اضافہ کیا تو گو امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہ تھا کیونکہ تین طلاق والی حاملہ عورت کے باب میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ اس کو نفقہ دلایا جائے اور اس لئے یہ امام شافعیؒ پر طعن بھی نہ تھا۔ لیکن منصوص فقہ حواہیک نابینا سخت کٹر شافعی عالم تھے انھوں نے خدا جانے کیا سمجھا اور حروبہ کے جواب میں کہا

هذا ليس من اهل القبلة جو اس بات کا قائل ہے وہ اہل قبلہ میں نہیں ہے۔

یعنی جو تین طلاق والی حاملہ کو نفقہ نہیں دلاتا وہ تو اہل قبلہ سے نہیں ہے یعنی وہ مسلمان نہیں ہے۔ منصوص اور حروبہ

میں یہ گفتگو اس نقطہ پر ختم ہو گئی منصور گھر چلے گئے، دوسرے دن امام طحاوی سے کہیں ملاقات ہوئی اور قاضی حروبہ نے اور اپنی گفتگو کا ان سے تذکرہ کیا، امام ابو جعفر اپنی باری والی رات میں قاضی کے پاس آئے تو انھوں نے دریافت کیا کہ آپ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ علمائے بعض لوگ اس کے بھی قائل ہیں کہ تین طلاق والی عورت اگر حاملہ بھی ہو جب بھی اس کو نفقہ نہ ملیگا۔

چونکہ یہ واقعہ میں کسی کا مذہب نہ تھا قاضی صاحب نے کہا کہ یہ بات کس نے میری طرف منسوب کی ہو امام طحاوی نے منصور فقیہ جن سے سنا تھا نام لے دیا، اب خدای جانتا ہے کہ منصور کو غلط فہمی ہوئی تھی یا کیا ہوا تھا قاضی حروبہ نے شدت سے اس کا انکار کیا جو کسی کا مذہب ہی نہیں ہے میں خواہ خواہ کیوں کہوں گا کہ کسی کا مذہب ہے اور فرمایا کہ میں منصور سے اس کے منہ پر پوچھ کر اس کو جھٹلاؤں گا۔

دوسرے دن قاضی حروبہ نے شہر کے اہل علم کو جمع کیا، جب سارا مجمع اکٹھا ہو گیا تب انتظار ہونے لگا کہ کہ آخر قاضی نے لوگوں کو کیوں جمع کیا ہے، قبل اس کے کہ کوئی کچھ پوچھے قاضی حروبہ نے خود پیشقدمی کی اور بغیر کسی متبید وغیرہ کے غصہ میں منصور فقیہ کے نام اور ان کی نابینائی کی طرف تعریض کرتے ہوئے بولنے لگے۔

قوم عیت قلوبہم کیا عیت ابصارہم بعض لوگ جن کے دل اندھے ہیں جس طرح ان کی بینائی غائب ہو چکوں عتاما لہ نقلہ۔ مجھ سے ایسی باتیں نقل کرتے ہیں جو میں نے نہیں ہی ہیں۔

منصور کو پہلے سے اس واقعہ کی خبر تھی کہ طحاوی اور قاضی میں میرے متعلق یہ باتیں ہوئی ہیں اپنے نام اور اپنی صفت کی طرف اشارہ پاتے ہوئے سمجھ گئے کہ وہی رات والی بات ہے وہ بھی غصہ میں بھر گئے اور صرف اتنا کہہ کر قد علم اسہ الکاذب جھوٹے کو خدا جانتا ہے۔

وَنُحْضُ یعنی فوراً مجلس سے اٹھ گئے، مجمع پر ٹانا طحاری تھا ہر شخص اپنی جگہ بیٹھا خاموش تھا۔ قاضی حروبہ کے جبروت و جلال کا لوگوں پر اتنا اثر تھا کہ ہجارتے نابینا آدمی کو دروازہ تک پہنچانے کے لئے بھی کوئی نہ اٹھا۔ البتہ ابو بکر بن احمد جو مصر میں اپنے وقت کے بڑے زبردست شافعی عالم گذرے ہیں اور کچھ دن کے لئے مصر کے قاضی

بھی رہے ہیں ان سے نہ رہا گیا۔ انھوں نے منصور کا ہاتھ پکڑ لیا اور ان کے ساتھ باہر نکلے تا آنکہ ان کو سوار کر دیا۔
عجیب بات ہے کہ ان ہی ابوبکر بن الحداد کا بیان ہے کہ جس زمانہ میں قاضی حربیہ شروع شروع مصر میں
آئے تھے اور میں اس وقت جوان تھا، بشر بن نصر الفقیہ کے حلق میں بیٹھا تھا کہ یہی نابینا شافعی عالم منصور فقیہ بھی
قاضی حربیہ سے مل کر اس مجمع میں پہنچے، میں نے ان سے پوچھا کہ کہئے نئے قاضی صاحب کو آپ نے کیسا پایا؟ اس وقت
ان ہی نے قاضی حربیہ کے متعلق کہا تھا۔

یا ابوبکر ایت رجلا علیہما بالقرآن المحقق ابوبکر میں نے اس شخص کو پایا کہ قرآن و حدیث فقہ اور اخلاقی مسائل
والفقہ والاختلاف ووجہ المناظرہ علما نظر و فکر کے مختلف پہلوؤں کا عالم ہے نزہت اور عریض کا علم
باللغة والعریة عاقل اور عاقل ممتکنا۔ بھی رکھتا ہے، دانش مند متقی پر سیرگاہ صاحب و فارادی ہے۔
مدح کے ان غیر معمولی الفاظ کو سن کر ابن حداد نے کہا پھر تو یہ قاضی یحییٰ بن اکثم میں یحییٰ بن اکثم کی ہستی
اسلامی تاریخ قضاۃ میں خاص اہمیت رکھتی ہے اسی کی طرف اشارہ تھا منصور فقیہ نے جواب میں کہا۔
قلت الذی عندی فیہ بھائی میرے خیال میں وہ جیسے ہیں اس کا میں نے اظہار کیا۔

مگر ایک معمولی بات کے سلسلہ میں دونوں (یعنی حربیہ اور منصور فقیہ) میں ایسی کشیدگی پیدا ہوئی کہ
پھر بجائے گھٹنے کے قصہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ یہاں تک کہ اشخاص سے بڑھ کر اس کشمکش نے جماعتوں کو تیار کرنا شروع
کیا منصور فقیہ کا مصری فوج اور فوجی افسروں پر خاصا اثر تھا، ابن خلکان کا بیان ہے کہ منصور فقیہ کی طرف ذاری
میں امیروں کا اور فوج کا ایک طبقہ اور ان کے سوا بھی ایک گروہ منصور کا طرفدار بن گیا۔

اسی طرح شہر کے ارباب و مناصب میں جو لوگ حربیہ کے عقیدتمندوں میں تھے انھوں نے قاضی
کا پارٹ لینا شروع کیا اور چند دنوں تک اس فتنہ نے بعض مواقع پر نہایت نازک صورت اختیار کر لی۔ الغرض
یہ سارا جھگڑا جیسا کہ ابن خلکان کا بیان ہے سب امام حمادی کی وجہ سے کھڑا ہوا۔ اگر منصور فقیہ کی بات کا ذکر
حربیہ سے نہ کرتے تو دو درود ستوں کی کشیدگی اس حد کو نہ پہنچتی لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں امام حمادی کا

کیا قصور ہے؟ کوئی دنیا کی بات ہوتی تو کہا جاتا کہ امام نے گویا نامی (لگانے بھلانے) کا کام کیا۔ ایک علمی مسئلہ تھا منصور نے اس کو قاضی حربویہ کی طرف منسوب کیا کہ وہ ایسا کہتے تھے، امام طحاوی نے قاضی حربویہ سے براہ راست اس عجیب مذہب یعنی حاملہ مطلقہ ثلاثہ کو بھی نفقہ نہیں ملیگا کی تصدیق ہی چاہی ہوگی۔ اب یہ قاضی حربویہ جانیں کہ انھوں نے کہنے کے بعد انکار کر دیا یا منصور فقیہ اس کے ذمہ دار ہیں کہ انھوں نے قاضی کی طرف اس کو غلط منسوب کر دیا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ اصل واقعہ کیا تھا مگر بہر حال طحاوی کو اس فتنہ کا ذمہ دار ٹھہرانا خود فتنہ پرداز ہی ہے ابن خلکان کا بیان ہے کہ

عدلہ ابو عبد علی بن الحسین بن حرب القاضی طحاوی کی تعدیل قاضی ابو عبد علی بن الحسین بن حرب نے اس عقیب القضیۃ المتی بہ منصور الفقیہ مع ابو عبد اللہ قصہ بے بعد کی جوان کے اور منصور کے درمیان ہوا تھا۔

گویا ادھر پایا ہے کہ امام طحاوی نے اس ہیزم کشی کے ذریعہ سے اپنا رسوخ قاضی حربویہ کے دل میں پیدا کیا اور باوجود خفی المسک ہونے کے اس شافعی السنن و الملکب قاضی کے دوست بن گئے اور بچہ پرے منصور فقیہ شافعی کو ان کی نگاہوں سے گرا دیا۔

بالفرض اگر قاضی حربویہ نے طحاوی کی تعدیل اسی واقعہ کے بعد یا اس واقعہ سے متاثر ہو کر کی جب بھی طحاوی پر یہ الزام قطعاً بنیاد ہے کہ ان کا ارادہ منصور کو قاضی کی نگاہ سے گرائنا تھا، امام طحاوی کو یہ کیا معلوم تھا کہ منصور فقیہ جو بات ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے انتساب کا قاضی حربویہ انکار کر سینگے اگر وہ انکار کرتے اور کہہ دیتے ہاں میں نے کہا تھا تو پھر فتنہ کا بے کو کھڑا ہوتا۔ اس لئے میرے خیال میں اس واقعہ کی ذمہ داری ان ہی دونوں شافعیوں (منصور اور قاضی حربویہ) پر ہے طحاوی کا دامن بالکل پاک ہے۔

ماسوا اس کے قاضی حربویہ اور امام طحاوی کے تعلقات میں خوشگوار میرے خیال میں یہ نسبت اس واقعہ کے ایک اور واقعہ سے اگر پیدا ہوئی ہو تو یہ زیادہ قرن قیاس ہے۔

ایک اور واقعہ | چونکہ امام طحاوی پر اس واقعہ کے ذریعہ سے شوافع نے گویا ایک طرح کا الزام لگانا چاہا ہے اور

اپنے ایک عالم کے خون کو ان ہی کی گردن پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ یہاں اس دوسرے واقعہ کا بھی ذکر کروں جو میرے نزدیک قاضی حربویہ کی سہروردی کا امامِ حلاوی کے ساتھ زیادہ تر مناسب ہو سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر اور دوسرے محدث مؤرخین کی کتابوں میں یہ واقعہ پایا جاتا ہے میں طمحات الکندری سے اسے نقل کرتا ہوں کہ ماذرائی محمد بن علی جس پر قاضی حربویہ کے اجلاس میں ایک عورت نے شفعہ کا مقدمہ دائر کیا تھا، حج سے جب واپس ہوئے تو بچہ قاضی حربویہ نے اس پر پرورش کی اور کوئی صاحب اسحاق بن ابراہیم رازی تھے ان کو قاضی جی نے ماذرائی کے پاس یہ کہلا کر بھیجا کہ فصل القضاۃ او المحصور یعنی یا عورت کا حق ادا کرو ورنہ اجلاس میں آکر جواب دہی کرو اب یہاں سے قلعہ شروع ہو گیا۔ امام حلاوی اور ماذرائی میں رسوا سم تھے اس نے ان سے مشورہ لیا۔ آپ نے فرمایا کہ جواب میں قاضی کو کہلا بھیجو کہ میرے دو وکیل قاضی کے اجلاس پر حاضری دینے کے لئے تیار ہیں (یعنی اظہارِ بالوکالت بھی ہو سکتا ہے) یہ ہی جواب دیا گیا۔ قاضی صاحب کو ضد تھی کہ ماذرائی کو خود اجلاس میں لانا چاہئے۔ انھوں نے کہلا بھیجا کہ الوکیل لایحلف (وکیل قسم نہیں کھا سکتا) یعنی مجھے تم سے قسم کہلائی ہے اور شریعت کا مسئلہ ہے کہ وکیل سے قسم نہیں لی جاتی، یہ عالمانہ پتہ تھا جو قاضی حربویہ نے کیا مگر یہاں بھی امام حلاوی جیسا مرد میدان موجود تھا انھوں نے ماذرائی سے کہا کہ کہلا بھیجو کہ آپ میرے پاس دو گواہوں کو بھیج دیجئے ہیں ان کے پاس قسم کھالوں گا، قانونی جواب اس کا ممکن نہ تھا یہ زبردستی کا جواب کہلا بھیجا۔

لا سبیل الی ارسال الشاہدین گواہوں کے بھیجنے کا سامان اس وقت نہیں ہو سکتا۔

ماذرائی نے امام حلاوی کے اشارہ سے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ

ارسلت الی غیری بشاہدین میرے سوا آپ نے دوسرے کے پاس دو گواہ بھیجے ہیں۔

قصہ یہ تھا کہ اس سے پہلے زیادۃ اللہ بن اغلب مشہور افریقی انقلابی کے لئے قاضی حربویہ گواہ بھیج چکے تھے جواب کیا دیتے، کہلا بھیجا کہ اس وقت کچھ سیاسی مجبوریاں اور مصلح تھے اس کی تفصیل بھی بیان کی جو طویل داستان ہے آخر میں قاضی نے یہ بھی اضافہ کیا کہ تم ہی اگر زیادۃ اللہ بن اغلب کا رنگ اختیار کرتے ہو اور

تم سے بھی ملک کو حکومت کو وہی اندیشے پیدا ہو جائیں جو اس سے تھے تو اس وقت تمہارے پاس بھی دو گواہوں کو بھیج دوں گا۔ چونکہ قاضی صاحب کو مسلسل خبریں پہنچانی جا رہی تھیں کہ مازورائی بیچارہ شریعت کے مسائل کیا جانے درپردہ اوجہ طحاوی یہ سارے جوابات سکھا رہے ہیں اس لئے جس وقت قاضی صاحب کا قاصد مازورائی کے پاس جا رہا تھا بے ساختہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکل گیا۔

تَحَسَّنْ مِنْ لَفْظِكَ تباہ و برباد ہو وہ جو تجھ کو سکھا پڑھا رہا ہے۔

امام طحاوی تک قاضی حربویہ کا یہ فقرہ پہنچا دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ ان کے علم و فضل دین و تقویٰ کا وہ اتنا احترام کرتے تھے کہ اس دفعہ قاضی کے جواب الجواب کے لئے مازورائی نے امام طحاوی کے پاس آدمی بھیجا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ مازورائی کی جو حالت اس وقت مصر میں تھی اس کا صحیح اندازہ ہم نہیں کر سکتے، ان ہی کتابوں میں لکھا ہے کہ جس زمانہ کا یہ ذکر ہے اس وقت مصر میں اہل حکومت مازورائی ہی کی تھی۔ لیکن ایک عالم کے مقابلہ میں ایک امیر کی امام نے قطعاً پروانہ کی اور پھر اس کا جواب انہوں نے نہیں بتلایا۔ لاختر مازورائی کو عورت کے سامنے جھکنا پڑا، امام طحاوی کے اس طرز عمل کی یہی خبر قاضی حربویہ کو دی گئی۔ میرے خیال میں اگر قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کے لئے نئی ہمدردی کا کوئی جدید سبب تلاش کرنا ضروری ہی ہے تو بجائے منصور فقیہ والے قصہ کے جس میں قاضی حربویہ کے ساتھ طحاوی کی طرف سے کوئی ایسی بات نہیں ظاہر ہوئی تھی جس سے قاضی کو ان ہمدردی پیدا ہوتی۔۔۔ اگر اس واقعہ کو یعنی مازورائی کے قصہ کو ان کی ہمدردی کا سبب ٹھیرایا جائے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے۔

سہ ابن زولاق کے لفظ ہیں کہ کان محمد بن علی ہوامیر البلد فی الحقیقۃ ص ۵۲۷۔

۵۷۷ کہتے ہیں کہ جب مازورائی سے جواب نہ چلا تو حربویہ کو غصے میں اس نے پیغام مسجد یا کہ ما احضر فلیضع ماشاء میں اس کے اجلاس میں نہیں حاضر ہو گا۔ ان کا جو جی چاہے کریں۔ قاضی صاحب نے عورت کو حکم دیا کہ جس وقت بازار میں جا رہا ہو اس کی سواری کی لگام تھام کر کھڑی ہو جائے۔ اس نے یہی کیا، مازورائی کی یہ رسوائی تھی، بیچ میں کچھ لوگوں نے پکڑ کر معاملہ کو سمجھا دیا۔ عورت کو رو پیئے دلوادئے۔

بہر حال کچھ بھی ہو، قاضی حربیہ نے شہود کی غیبت سے نفع اٹھانا چاہا اور ان متعین گواہوں نے طحاوی کو غیر عادل قرار دیکر ان کا نام جو دیوان شہود سے کٹوا دیا تھا ارادہ کیا کہ اس رسوائی کا ازالہ کیا جائے۔ جیسا کہ ابن خلکان کے حوالہ سے میں نے نقل کیا ہے کہ اس سال الشہود کی بڑی جماعت مکہ معظمہ میں مجاور تھی، ابن خلکان نے اس کے بعد لکھا ہے کہ

فاختتم ابو عبد غنیمتہ ابو عید نے ان کی غیبت کو غنیمت خیال کیا۔

اور مصر کے دو مشہور نامی آدمی ابوالقاسم المامون اور ابوبکر بن سقلاب جو وہاں موجود تھے ان دونوں کو بلا کر ان کی شہادت سے امام ابو جعفر طحاوی کی تعدیل کرادی۔ اور یوں رسوائی کا جو داغ امام کے دامن عزت پر حاسدوں نے لگایا تھا قاضی حربیہ کی مدد سے دھل گیا۔ غالباً اس کے بعد رقی طور پر امام طحاوی اور قاضی حربیہ کے تعلقات میں زیادہ گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور آخر میں اس کی انتہا یہ تھی کہ جب قاضی حربیہ عہدہ قضا سے ہٹنے کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہوئے اور مصر میں املا کا حلقہ قائم کیا تو امام ابو جعفر طحاوی جن کی عمر اس وقت ۵۰ء سے زیادہ تھی، ان کے حلقہ میں بحیثیت شاگرد اور مستفید کے بیٹھنے لگے۔ ابن یونس محدث کے حوالہ سے طحقات کندی میں منقول ہے کہ ”قاضی حربیہ جب قضا کے عہدے سے ہٹے تو لوگوں کو املا کرانا شروع کیا اور ان کی حدیثیں لکھیں۔ ان سے ابوبشر دلالی، ابو جعفر طحاوی ابو حفص بن شامین جیسے لوگ راوی ہیں۔“

اگرچہ اس زمانہ میں خصوصاً حدیث کی روایت میں عمر کی زیادتی کا چنداں خیال نہیں کیا جاتا تھا مگر تین تو ایک باب ہی روایت الاکابر عن الاصاغر کا باندھے ہیں اور یہاں تو لوگوں امام طحاوی بہت معمر ہو چکے تھے لیکن حربیہ سے تو عمر میں بھی تقریباً ۱۰ سال چھوٹے تھے نیز حربیہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بعض سلسلہ ان کی روایتوں کی سند کا بہت عالی تھا یعنی آنحضرت اور ان میں وسائط نسبت کم تھے۔ ظاہر ہے کہ محدثین کے یہاں سندِ عالی تو کیا کیا حکم رکھتی ہے۔

(باقی آئندہ)

اصول دعوتِ اسلام

(۳)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب ہم دارالعلوم دیوبند

تجدد دعوت | مخاطبوں کی اسی رعایت احوال کا یہ بھی تقاضا رہے کہ دعوت و تبلیغ ہر وقت اور ہر روز بلا ناغہ نہ کی جائے ورنہ مخاطب اکتا جائیں گے اور آثار تبلیغ باطل ہو جائیں گے بلکہ درمیان میں وقفے اور ناغے دیکر تبلیغ کو جاری کیا جائے تاکہ ان کا شوق ہر وقت تازہ بہ تازہ باقی رہے چنانچہ شفیق مہجری فرماتے ہیں کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہفتہ میں ہر جمعرات کو وعظ و تذکیر فرمایا کرتے تھے ایک شخص نے عرض کیا کہ اے ابوعبدالرحمن کاش آپ ہمیں ہر روز وعظ سنا یا کرتے تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا۔

واما انہ عنی من ذلک انی اکره ان املکم بحکمہ ہر روز وعظ کہنے سے یہ بات منع کرتی ہے کہیں
وانی اتخول علیکم بالموعظۃ کما کان تم کو اکتا دینا نہیں چاہتا۔ میں وعظ میں وقفے ای طرح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقولنا ہا کرتا ہوں جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے
مخافۃ السامۃ علینا (بخاری و مسلم) اکتا جانے کے ڈر سے وقفے کرتے تھے۔

غور کرو تو یہ مقصد بھی آیت دعوت سے ثابت ہے کیونکہ اس دعوت و تذکیر کا امر اذع کے صیغہ سے فرمایا گیا ہے جو فعل ہے اور عربیت کے قاعدہ سے فعل تجددا اور جدو ث پر دلالت کرتا ہے نہ کہ دوام و استمرار پر۔

ترک غلطہ و شذیۃ | اسی رعایت طبع کے ماتحت یہ بھی ضروری ہے کہ داعی الی اللہ کا کلام نفرت انگیز مضامین سے پاک ہو اس میں افراد یا جماعتوں پر حملہ نہ ہو تو بہین آمیز ہیرائے نہ ہوں کسی فرد یا جماعت کو اس کا نام لیکر بُرا

بھلا نہ کہا جائے۔ کلام میں تعریض و تلیح نہ ہو طعن و تشنیع کا رنگ نہ ہو ورنہ ان کے قبائح پر مثل تبلیغ جانبداری یا خلقی پر محمول کی جا سکتی جس کا اثر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے حضور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو بطور نصیحت فرمایا تھا۔

بشر لا تفتروا ویرا ولا تعصروا خوشخبریاں سناؤ۔ نفرت مت دلانا۔ آسانی کرنا، سختی مت کرنا، باہم دستاویعاً ولا تختلفوا۔ متحد و متفق رہنا اختلاف نہ کرنا۔

تاخیر دعوت | پھر اسی رعایت طبائع کے اصول کے ماتحت تبلیغ کا یہی فرض ہو گا کہ وہ اپنے مخاطبوں کے احوال پر نظر ڈال کر ان کی آمادگی اور صلاحیت قبول کی بھی جانچ کرے اور تاخیر قبول ہی انہیں تبلیغ احکام کرے حتیٰ کہ اگر ان کی حالت اس وقت ترک تبلیغ کی مقتضی ہو تو اس وقت ترک تبلیغ و موعظت ہی کو مصلحت شرعی سمجھے بلکہ ایسی حالت میں یہ ترک تبلیغ بھی حکم میں تبلیغ کے ہوگی۔ ورنہ یا انہیں قبول ظاہر نہ ہو سکیں گے اور یا تبلیغ کی طرف سے سوء عقیدت پیدا ہو جائے گی جو آئندہ کی توقعات قبولیت کا راستہ بھی بند کر دیگی۔

جواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک از روئے وحی کعبہ کی تعمیر میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہونا چاہئے تھا کہ وہ جز کعبہ تھا اور آپ دل سے چاہتے تھے کہ کعبہ کی موجودہ عمارت ڈھا کر اس کی از سر نو تعمیر ہو جس میں حطیم بھی داخل عمارت ہو جائے۔ لیکن محض اس مصلحت سے کہ قوم بنوہلم اور جاہلیت سے قریب العہد ہے کہیں اس تخریب تعمیر جدید سے حضور پرہیز لازم نہ لگائے کہ یہ کیسے تعمیر ہیں جنہوں نے پہلے کعبہ ہی پر ہاتھ صاف کیا اور اس سے سوء عقیدت پیدا ہو جائے جو آئندہ ہر ایک تبلیغ اور تسلیم قبول سے قوم کی محرومی کا باعث ہو آپ نے نئی تعمیر ملتوی فرمادی جس سے واضح ہے کہ مقاصد شرعیہ کے اجراء و تنقید میں مخاطبوں کے احوال کی رعایت ناگزیر اور یہ اندازہ لگا لینا ضروری ہے کہ اس مقصد شرعی (مثلاً تبلیغ) کے قبول کرنے پر ان کی طبائع کس حد تک آمادہ ہیں اور فی الحال ان کے سامنے کتنی چیز رکھنی چاہئے۔

اغراض از مصیبت | حتیٰ کہ بعض اوقات مخاطب کو ایک صریح مصیبت میں مبتلا دیکھتے ہوئے بھی محض اس مصلحت

نصیحت ترک کر دی جاتی ہے اور مصیبت کو بہنے دیا جاتا ہے کہ مخاطب کی حالت قبولِ نصیحت کے مقام پہنچی ہوئی نہیں ہوتی۔

صحیح نبوی میں ایک اعرابی نے پیشاب کرنا شروع کر دیا صحابہ نے اسے ڈانٹا دیکھا کہ انا جاہل غیثی عن النکر پر آمادہ ہوئے آپ نے سب کو روک دیا اور اعرابی کی اس ناجائز حرکت کو بہنے دیا کہ اس حالت میں روکنے اور دھمکانے سے اس کا پیشاب بند ہو جاتا اور وہ بیمار پڑ جاتا اس کی فراغت کے بعد صحیح مسجد کو تو پاک کر دیا اور اسے ہلا کر بہت پیار محبت اور نرمی سے فرمایا کہ اسے عزیز مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں ان کا موضوع نماز اور ذکرِ اللہ ہے اعرابی پر اس طرزِ نصیحت کا غیر معمولی اثر ہوا اور بولا کہ آنحضرتؐ نے مجھ کو مارا اور نہ برا بھلا کہا میں نے آپ سے اچھا تو کوئی معلم کبھی دیکھا ہی نہیں۔

شفقت و رحمت | نظر کو اوپر کیا جائے تو اس رعایتِ طبائع کی بنیاد شفقت و کرم پر ہے گویا رعایتِ طبائع کے کلیہ میں سے شفقت اور رحمتِ ربانی کا اصول نکلتا ہے۔ کلیہ میں سے ایک اور عین کلیہ نکلتا ہے گویا جس طرح دعوتِ الی اللہ کے ساتھ طرق کی روح رعایتِ طبائع تھی اسی طرح رعایتِ طبائع کی روح شفقت و رحمت ہے۔ اگر رحمت و شفقت کا اصول سامنے نہ ہو تو رعایتِ طبائع کی ضرورت ہی نہیں ہو سکتی۔ پس رعایتِ طبائع باوجود کلیہ ہونے کے شفقت و رحمت کا جزیہ ثابت ہوئی اصل اصول اور وسیع کلیہ رحمت و شفقت رہا اور ظاہر ہے کہ جب جز یہ کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس میں چھپا ہوا کلیہ بالا ولی اس نص سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے دعوتِ الی اللہ کے سلسلہ میں مبلغ کے لئے رحمت و شفقت کا اصول بھی اسی آیت سے نکل آیا اور واضح ہو گیا کہ جب تک مبلغ کو اپنی غلطیوں کے ساتھ شفقت نہ ہو اس کی تبلیغ دلوں میں گھر نہیں کر سکتی۔ اس کا مقتضایہ ہے کہ مبلغ کی تائید بہت صرف یہی ہونی چاہئے کہ وہ اپنا فرضِ تبلیغ ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے اور اس برائتِ ذمہ ہی کو سب سے بڑا مطمح نظر سمجھے۔ خواہ مخاطب سے یا نہ سے اور مانے یا نہ مانے نہیں بلکہ اس کے دل میں باپ کی سی شفقت ہونی چاہئے کہ وہ غلطیوں کے راہِ راست پر آنے کی تدبیریں کرے اور دل میں یہ مقصد ٹھہرائے کہ کسی نہ کسی طرح وہ مخاطب کو ہدایت پر لاکر ہی

مطمئن ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تبلیغی رحمت و شفقت کو انتہائی حدود تک پہنچا دیا تھا اور جب کوئی ہدایت قبول نہ کرتا تو آپ رنجیدہ ہوتے دل میں کڑھتے اور غمزدہ ہو جاتے حتیٰ کہ حق تعالیٰ کو اتنی غیر معمولی شفقت سے یہ کہہ کر روکنے کی نوبت آئی کہ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسًا اَنْ لَا يَكُوْنُوْا اٰمُوْنِيْنَ۔ کہیں فرمایا اَلَسْتُ عَلَيْكُمْ مُّصَيِّرٌ کہیں فرمایا اَلَسْتُ عَلَيْهِمْ حَكِيْمٌ کہیں فرمایا مَا عَلَيَّ الرَّسُوْلُ اِلَّا الْبَلَاغُ کہیں فرمایا اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ۔

حاصل یہ کہ اے پیغمبر کریمؐ یا گھٹنے یا غمزدہ رہنے کی ضرورت نہیں۔ آپ ان کے اوپر سلا نہیں ہیں۔ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے آپ کا کام تو صرف تبلیغ ہے۔ بہر حال جبکہ مبلغ کے لئے شفقت و رحمت کا اصول اسی آیت سے مستنبط کلا تو ظاہر ہے کہ شفقت و رحمت کی جہد و سعی جزئیات ہوگی وہ بھی سب اس آیت کے تحت میں اگر اسی آیت سے ثابت شدہ ہو جائیں گی خواہ وہ شفقت سانی ہو، شفقت قلبی و اخلاقی۔

تسلیں دعوت | مثلاً شفقت سانی میں قول کی نرمی آتی ہے جو درحقیقت مبلغ کی تبلیغ کا زیور ہے جس سے تبلیغ آراستہ ہو کر محبوب قلوب بن جاتی ہے اور قلوب کو اپنی طرف جذب کر لیتی ہے جیسا کہ اس کے بالمقابل آواز کی کڑنگی زبان کی تیزی اور اخلاق کی شرارت و غلظت دلوں کو چھیل ڈالتی ہے اور تبلیغ و مبلغ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر کر دیتی ہو اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت و شفقت کا خصوصی ارشاد تھا۔

فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللّٰهِ لَسْتُ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتُ فَظًا | آپ اللہ کی رحمت سے ان لوگوں کے لازم ہو گئے ہیں اگر آپ عَلِيْمٌ الْقَلْبِ لَا تَفْضُوْا مِنْ حَوْلِكَ | تنزیل اور سخت دل مہوتے تو یہ لوگ آپ کے پاس سے بھاگ جاتے فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ۔ | آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے۔

حضرت موسیٰ و ہرون علیہما السلام کو فرعون جیسے تہرور اور باغی کے حق میں نرمی قول کا حکم دیا گیا ارشاد ہوا۔ اِذْهَبَا اِلٰی فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰی فَاَوْفُواْ لَهٗ | تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ۔ اس نے کڑکی کی ہے اُس سے فَوَلّٰی لَنَا لَعَلَّكَ بَيِّنَةٌ كَرِیْمٌ اَوْ یُخْشٰی۔ | نرم باتیں کہو شاید وہ یاد کرے اور خدائے دوس۔

پھر جس طرح مبلغ کے لئے شفقتِ لسانی ضرور ہے اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ شفقتِ قلبی اور شفقتِ اخلاقی کی ضرورت ہے کہ درحقیقت نرمی زبان نرمی اخلاق ہی کے تابع ہے ہاں اگرچہ نرمی اخلاق کلام کی صفت نہیں بلکہ خود مکمل کی صفت ہے اس لئے اس کی جزئیات داعی الی اللہ کے عنوان کے نیچے آئیں گی۔

تدبیر و تصرف | اسی کے ذیل میں تمام وہ شفقت آمیز تدابیر بھی آجاتی ہیں جو تبلیغ کو موثر بنانے اور مخاطبوں کے دلوں کو کھینچنے کے لئے ضروری ہوں مثلاً مبلغ کے لئے ضروری ہو گا کہ مخلصانہ تبلیغ کے ساتھ ایک ایسا ماحول بھی پیدا کرنے جس کے ماتحت لوگ تبلیغ کی طرف خود بخود جھکتے چلے آئیں اور دائرہ تبلیغ وسیع اور مقبول ہو جائے اس سلسلہ میں چونکہ عام طالبِ شوکت پسند ہوتی ہیں اس لئے تبلیغ کو موثر بنانے کے لئے مبلغ پر لازم ہے کہ تبلیغ کی پشت پر شوکت و قوت بھی بکھری کر دی جائے تاکہ شوکت پسندوں کو بھی اس کی طرف جھکنے سے چارہ کار نہ رہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ تبلیغ عام شروع کرنے سے پیشتر مقام تبلیغ کے با اثر افراد کو مفاصلہ تبلیغ سے مطلع کر کے ان کی ہمدردی حاصل کر لی جائے تاکہ با اثر اور بار جوش مقامی افراد کی سرپرستی میں یہ پر شوکت تبلیغ عوام کی توجہ کو جذب کر سکے اور اس کا حلقہ خود بخود وسیع ہو جائے۔

آخر خُدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا رکھیں فرمائی تھی کہ الہی اسلام کو عزت دے دو میں سے ایک کو حلقہ گوش اسلام کر کے عمر بن خطاب یا عمرو بن ہشام (ابو جہل) ان میں سے جو بھی تجھے محبوب ہو۔ اس دعا کی غرض و نیت ہی یہ تھی کہ اسلام میں کس میری کے بجائے شوکت کے آثار نمایاں ہو جائیں تاکہ شوکت پرست طبیعتیں بھی یاد ہر جھکنے لگیں اور تبلیغ احکام بہولت ممکن ہو جائے اور راستے کے فتنے دفع ہونے لگیں، چنانچہ فاروقی عظم کے اسلام لاتے ہی اسلام مغنی گھروں سے ٹکڑے میدان میں آگیا اور اس کی تبلیغ میں آثار شوکت و قوت پیدا ہو گئے۔

یاشا تبلیغ کو انفرادی کرنے کے بجائے جماعتی بنادیا جانا قلوب کو کھینچ لانے میں زیادہ موثر ہے۔ فرد واحد کا ایک ہی اثر ہے اور جماعت کا مجموعی اثر کچھ اور ہی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے جماعتی تبلیغ کا اسوہ قائم فرمایا ارشادِ ربانی ہے۔

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ اِذْ اور ان کے سامنے اصحاب قریہ کی مثال پیش کیجئے کہ جہان کے پاس
 جَاءَهُمُ الْمُرْسَلُونَ اِذْ اَرْسَلْنَا الَیْهِمْ اَنْبِیَاءَ بَلِغْ اَنْتَ اَوْرِیْبْ ہَم نے ان کے پاس شخصوں کو بھیجا تو انھوں نے ان کو ذلیل
 فَكَذَّبُوهُمْ فَخُزِّقْنَا لَیْلَتًا لِّذٰلِكَ فَلَا اَنْتَ اِلَیْکُمْ مُّرْسَلٌ کو جھٹلایا پھر ہم نے ایک سیرے بلیغ کا اضافہ کیا کہ ان کو مرکز کر دیا اور اصول
 یہ مثلاً تبلیغ کو منظم بنانے کی صورتیں پیدا کیا جانا کہ اس کی شاخیں ہوں وہ کسی مرکز کی طرف مٹی ہوئی ہوں
 اس کا سرمایہ ایک بیت المال کی صورت سے منظم ہو۔ اس کا ایک امیر ہو جس کے احکام کے ماتحت مبلغین نقل
 و حرکت کریں وغیرہ وغیرہ جیسا کہ قرن اول میں مسجد نبوی مرکز تبلیغ تھی اور وہیں سے جماعتیں اور افراد منتخب ہو کر
 تبلیغ کے لئے خدا کے ملک میں پھیلتے تھے اور سب کا رجوع اسی قبلۂ تبلیغ خطہ اور ذات اقدس نبوی کی طرف
 رہتا تھا۔ یا تبلیغ کا مرکز بھی تھا اور محیط بھی جس کے تمام خطوط مرکز کی طرف مٹتے دکھائی دیتے تھے اور پھر مرکز سے
 محیط کی طرف پھیلتے ہوئے نظر پڑتے تھے اور اس طرح پرکار تبلیغ ایک علیٰ نظم کے ساتھ ہو رہا تھا جس نے صرف
 وہ سالہ حیات مدنی میں جازا اور اس کے ماحول کو دائرۂ اسلام میں محصور کر دیا تھا۔ اگر اس قسم کی تدابیر کے ماتحت مبلغین
 تبلیغ ادا کئے جائیں تو لوگ اس پر شوکت تبلیغ کی طرف خود بخود متوجہ ہونے لگیں گے اور ایک ایسی فضا پیدا ہو جائے
 گی جس میں لوگوں کو تبلیغی مقاصد کی طرف آنا سہل ہی نہیں بلکہ طبعاً پسندیدہ اور مرغوب محسوس ہونے لگے گا۔

بہر حال آیت دعوت سے نفس دعوت اور اس کے اوصاف و طرق کے بارے میں یہ ۱۷ امور متنبہ ہوئے
 مقامات کی ضروری تشریح آیت سے ہوگی تو اب تیسرے مقام مدعوین کی شرح کا آتا ہے کہ دعوت الی اللہ کے سلسلہ
 میں مخاطبوں اور مدعوین کے اوصاف کیا ہونے چاہئیں یا دوسرے لفظوں میں مبلغوں کو بطور اصول کلی اپنے
 مخاطبوں کو سب سے پہلے کن اوصاف کی ہدایت کرنی چاہئے جو آئندہ تبلیغ کو موثر اور کارآمد بنا سکیں، یا مخاطب
 کس کس وضع اور فضا کے ہوتے ہیں کہ مبلغ کو ان کی ذہنی رفتار کا خیال رکھنا چاہئے۔

مَدْعُوِّیْنَ

ظاہر ہے کہ دعوت کے یہ عرض کردہ انواع سہ گانہ اور ان کے اصناف و اوصاف جبکہ مخاطبوں کے متفاوت

حالات کے معیار سے وضع کی گئی ہیں تو اسی سے مدعوین کی اقسام بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ایک طبعی اصول ہے کہ سامان دعوت مدعو کے مناسب مذاق ہی تیار کیا جاتا ہے پس جبکہ اس دعوتی دسترخوان پر حصر کے ساتھ حجت کی تین نوعیں لا کر چنی گئیں تو یہی اس کی بھی صاف دلیل ہے کہ مدعو بھی دنیا میں تین ہی قسم کے ہو سکتے ہیں تاکہ ہر ایک نوع کے مناسب حجت کی نوع پیش کی جاسکے۔

اذکیاء (حجت پسند) | ایک وہ کامل الاستعداد طبقہ ہے جن کے قلوب روشن ہوں، علم کی صادق طلب اور معرفت حق کی سچی تڑپ ان میں بدرجہ اتم موجود ہو اور وہ ہر دماغ میں صرف ایسی پختہ دلیلوں اور حجتوں کے طلبگار رہتے ہوں جو یقینی ہوں اور دلوں میں نور یقین پیدا کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے افراد سے خطاب کی صورت بجز دلائل قطعیہ کے دوسری نہیں ہو سکتی اور اسی کا نام قرآن کی زبان میں حکمت ہے جو ایت ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ میں مذکور ہے اغیاء (منازع پسند) | اس کے بالمقابل بلکہ اس کی ضد ایک وہ کج فہم طبقہ ہے جن کی طبیعتوں میں سلامتی اور ذوق تحقیق کے بجائے بحث و نزاع کج بخشی اور کٹ جھٹی کے جراثیم بھرے ہوئے ہوں ان کے نزدیک سب سے بڑا کمال صرف بولتے رہنا اور خاموش نہ رہنا ہے۔ نہ ان کی بعد مذاقی کسی فطری حجت و دلیل کو برداشت کرتی ہے اور نہ انہیں کوئی عقلی استدلال مطمئن کر سکتا ہے۔ اس لئے ان کے حق میں حقائق کا نام سود مند ہی نہیں ہو سکتا بلکہ تم قائل کا حکم رکھتا ہے انہیں صرف ایسا معاوضہ اور الزام ہی خاموش کر سکتا ہے جو ان کے سمات کی رو سے ہو اور اسی رنگ احتجاج کو مجادلہ کہا گیا تھا اس لئے کج بحثوں کے حق میں حکمت کا کلمہ مفید نہیں ہو سکتا بلکہ صرف مجادلہ جس کے مقدمات اگر ملہ فریقین ہوں تو اسی کا نام لسان قرآن میں مجادلہ حسنہ ہے۔ پس قرآن نے مجادلہ حسنہ کا باب قائم فرمایا تو گویا اس نے یہ بھی بتا دیا کہ مدعوین کا ایک طبقہ مجادلہ پسند اغیاء کا بھی ہے جس کے سامنے حکمت کی بجائے مجادلہ ہی سے کام لینا چاہئے۔

صلحاء (سلامت پسند) | پھر ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک مین مین طبقہ ہے جو نہ تو کمال فہم اور سلامتی ذوق میں حکما و عقلا کی حد تک پہنچا ہوا ہے جس کی تسلی خاطر کے لئے دلائل قطعیہ اور حرکت و رکاوٹوں اور نہ بدذوقی میں

اس کا حال انبیاء اور کج بحثوں کا سا ہے کہ اس کے خاموش کرنے کے لئے الزامی حجت اور عبادہ کی نوبت آئے بلکہ ایک درمیانی حدیں سادہ فطرت اور خلقی سلامت روی پر ہوتا ہے جس کی تفہیم کے لئے واعظانہ خطابیات، اقناعی دلائل، سادہ مثالیں، عام فہم لطائف اور عبرت انگیز حکایات ہی کافی ہوتی ہیں۔ قرآن مجید نے اسی طبقہ کے لئے موعظتِ حسنہ کے طرزِ خطاب کو اختیار کرنے کا امر فرمایا ہے۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر حصر کے ساتھ حجتِ بیانی کے یہ تین ہی طریقے نکلتے تھے حکمت، عبادت اور موعظت تو ان کے مقتضائے مطابق حجتِ نبویہ اور آدمی تین ہی طبقوں میں منحصر تھے۔ عقلاً انبیاء اور صلحا اور ہر ایک طبقہ ایک ایک طریقہ کا مقتضائے حکمت عقلاً کو چاہتی ہے عبادت انبیاء کو کھینچتی ہے اور موعظت صلحا کا تقاضا کرتی ہے اسی لئے آیتِ دعوت کے ان تین منصوص طرقِ حجت کے مقتضائے مخاطبوں کی یہ تین انواع پیدا ہو کر حقیقتِ آیت ہی سے ثابت شدہ نکلیں۔

قبولِ سماع | مخاطبوں کی اس اقسائی تقسیم سے ان کا وصفِ حسن یہاں سے اور کلماتِ جان میں بقاضائے عقل راسخ رہنا چاہئے اور وہ جذبہ قبولیت اور تسلیمِ حق ہے یعنی مخاطب کا جوہر ہے کہ وہ دعوتِ الی اللہ کو سماع قبول سے نہ اور بشرطِ حقولیت ماننے اور تسلیم کرنے کا جذبہ اپنے اندر رکھے کیونکہ حق تعالیٰ نے جبکہ حجتِ بیانی کی یہ سگناہ قسمیں محض مخاطبوں کے فہم کے تفاوت اور ان کی سمجھ کی مختلف درجات کی وجہ سے فرمائی ہیں تو ان کی غرض و غایت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخاطب کو انکار کی گنجائش نہ رہے اور بشرطِ عقل و انصاف وہ مکہ حق کو قبول کرنے پر اپنے دل و داعی سے مجبور ہو جائے۔ اگر یہ غرض نہ ہوتی تو استدلال اور حجتِ بیانی اور ان کے مختلف طریقوں کی حاجت ہی نہ تھی محض احکام کا بیان کرنا یا ناکافی تھا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور خواہ قبولیت کی اس میں گنجائش اور استعداد ہو یا نہ ہو گو با داعی الی اللہ صرف اس کا مصداق ہوتا کہ جس کس بشنود یا نشنود من گفتگوئے می کنم

ترکِ امر اس ترک بہ ترکِ مذنب | اب غور کرو تو سماع قبول کے اثبات سے اس کی ضد جسے سو قبول کہنا چاہئے اور جو قلب ترکِ عباد اور قلتِ سوال | میں دعوت کو راسخ نہ ہونے سے اپنی تمام اقسام کے اس آیت سے خود بخود منفی ہوجاتی ہے

مثلاً قلب کا لہو و لب اور لابی پن۔ قلت فکر یا قلبی اعراض اور بے توجہی یا زبان کی ہکواس کثرت سوال، اور فضول استفسارات یا دوراز کا احتمالات و شبہات جو کلام کو لسنے کے لئے کئے جائیں اور جن کی طبعی خاصیت ہی یہ ہے کہ مخاطب کے دل میں داعی کی بات سمجھنے نہ دیں اور اس پر کسی حیثیت سے بھی متکلم کا اثر نہ ہونے دیں اس آیت، عوت سے مردود ہو جاتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ الا مبرا شئ یقتضی النہی عن ضدہ کسی شے کا حکم دینا اس کی ضد کی مانعت کی ذیل ہوتا ہے۔) سامع کے ان قبیح اوصاف پر قرآن حکیم نے جدا جدا بھی روشنی ڈالی ہے۔

مثلاً قلبی اعراض اور بے توجہی پر ملامت کرتے ہوئے ہٹ دہرموں اور متعصبوں کی شان بتائی گئی کہ
 ولو اسمعہم لتولوا دم معصون اور اگر وہ ان کو سنا میں گے تب بھی وہ ہٹ پھیر کر چلے جائیں اس حال میں کہ وہ اعراض کرنے والے ہو گئے
 دوسری جگہ فرمایا۔

بل ہم عن ذکمرکھم معصون بلکہ وہ اپنے رب کے ذکرت اعراض کرنے والے ہوں گے۔
 یا مثلاً شور و شغب کے بارہ میں قرآن نے دوسری جگہ منکروں کی یخصلت تفصیل سے بیان فرمائی ہے کہ
 کلام حق کو سرے سے سننے ہی کا ارادہ نہیں رکھتے چہ جائیکہ سماع قبول سے سنتے حتیٰ کہ شور و شغب سے دوسروں کو
 بھی نہیں سننے دیتے۔ فرمایا

وقال الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن اور کافروں نے کہا کہ اس قرآن کو مت سناؤ اور
 والخواقیہ لعلکم تغلبون۔ شور مچاؤ تاکہ تم غالب آ جاؤ۔

یا مثلاً قلبی لہو و لب کے بارہ میں فرمایا۔

ومن الناس من یشتری لہو الحدیث اور بعض لوگ وہ ہیں جو لغو اور فضول باتیں خریدتے ہیں
 لیصل عن سبیل اللہ بخیر حق و تاکہ اللہ کے راستے سے بخیر حق کے گمراہ کر دیں اور اس کو
 یقخذہا ہنوا۔ تسخر اور استہزاء کی چیز بنادیں۔

یا مثلاً حدیث میں کثرت سوال کی مانعت فرمائی گئی جو محض قبل وقال کے لئے ہوا اور جس سے واقع شدہ

شک کا مٹانا مقصود نہ ہو بلکہ شکوک کا واقع کرنا اور تکلیف کلام کو شکوک بنانا منظور ہو

نفعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کثرۃ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت سوال قیل وقال
 السؤال وعن قیل وقال وعن اضاعة المال^{مسلم} اور اضاعت مال سے منع فرمایا ہے۔

داعی الی اللہ

اب جبکہ مدعو الیہ (دعویٰ پروگرام) دعوت اور مدعو کی اقسام و انواع اور متعلقہ احوال آیت دعوت کے ماتحت روشنی میں آچکے تو اب داعی اور مبلغ کا درجہ آتا ہے کہ اس کے اوصاف اور آداب و شروط پر اس آیت نے کیا روشنی ڈالی ہے اور مبلغین کے لئے اس سے کیا کیا ہدایتیں مستنبط ہوتی ہیں؟ چونکہ ہدایت و تبلیغ کی کامیابی بہت حد تک مبلغ کے ذاتی اوصاف اس کے اخلاقی کیرئیر اور اس کی علمی قابلیت پر موقوف ہے اس لئے اس باب میں داعی کے احوال کا موضوع سب سے زیادہ اہم ہے اور مبلغوں کا فرض ہے کہ اسے زیادہ غور سے پڑھ کر اپنی زندگی کو اس مستنبط دستور العمل پر چھلانے کی انتہائی سعی کریں اگر وہ صحیح معنی میں مبلغ بننا اور حقیقتاً اپنی تبلیغ کو موثر بنانا چاہتے ہیں ہم نے اسی لئے اس موضوع کو سب سے آخر میں رکھا ہے تاکہ تم کلام پر یہ موضوع خصوصیت سے قلوب میں اپنا اثر چھوڑ جائے۔ جہانگ غور کیا گیا اس آیت سے بلا واسطہ یا بالواسطہ دعاۃ امت کے وہ اوصاف جن پر تبلیغ و دعوت کے موثر ہونے کا دار و مدار ہے اصولاً دو قسم کے نکلتے ہیں ایک وہ جو تبلیغ کی ذات کے لئے بطور اس کے وصف کے ضروری ہیں اور دوسرے وہ جو اس کے فعل تبلیغ کے لئے اس میں ناگزیر طریقہ پر ہونے چاہئیں جن کے بغیر اس کے مخاطبوں پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

مبلغ کے ذاتی اوصاف

علم و بصیرت | ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز مبلغ کے لئے علم و بصیرت ہے جس سے تبلیغ کی اساس قائم ہوتی ہے کیونکہ شرعی مقاصد کی تبلیغی اساس ظاہر ہے کہ جہالت نہیں ہو سکتی، جاہل مبلغ تبلیغ ہی نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ اس کے موثر غیری موثر ہونے کی بحث سامنے آئے، کیونکہ تبلیغ کی حقیقت ایصال (پہنچانا) ہے اگر خود مبلغ ہی بس وہ چیز نہ ہو جو پہنچائی جانی چاہئے تو وہ پہنچا کس چیز کو سکتا ہے؟ اور اگر علم کے درجہ میں ہو لیکن اس کے پہنچانے کا

ڈھنگ اسے نہ معلوم ہو تو اس کا پہنچانا کیسے موثر ہو سکتا ہے؟

پس حق تعالیٰ نے جب دعوت الی اللہ کے تین طریقے حکمت و موعظت اور مجاہدات تجویز کئے اور دعوتی پروگرام سبیل رب کو بتلایا، گویا سبیل رب موجود نہ ہو تو دعوت کا وجود نہیں ہو سکتا اور حکمت و موعظت و مجاہدات نہ ہو تو دعوت کا ڈھنگ درست نہیں رہ سکتا تو اس کے صاف معنی یہ نکلے کہ مبلغ سبیل رب کا عالم بھی ہو جسے وہ پہنچائے اور حکمت و موعظت و مجاہدات میں مبصر بھی ہو جس سے وہ اپنا پیام موثر بنائے۔ مبلغ کے حق میں ضروری ہے کہ وہ کوئی پیشہ ورو اعظما یا رسمی لکچرار نہ ہو بلکہ سبیل رب کے مسائل اور انواع و اقسام کا عالم ہو جسے مناسب وقت و جہت و برہان کے انتخاب کرنے میں جہالت مانع نہ ہو۔

فہم و فراست | اور جبکہ سائنس و انوار حجت کا عالم ہونا مبلغ کلمے ضروری ہوا۔ اور تین طریقے تین ہی قسم کی جماعتوں کے لئے تجویز فرمائے گئے جن میں سے ایک ایک طریقہ ایک ایک طبقہ کے لئے مخصوص ہے تو قدرتی طور پر مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مبلغ میں مخاطبوں کے ان طبقات کی تشخیص کا فہم اور تہذیب بھی ہونا چاہئے تاکہ وہ یہ اندازہ کر سکے کہ آیا اس وقت اس کے مخاطب عقلا اور فلسفی مزاج لوگ ہیں یا سادہ لوح اور سلیم الطبع اشخاص یا کج فہم اور کج بحث افراد ہیں جن کے مناسب وہ حکمت اور مجاہدات کے ڈھنگ کا انتخاب کر سکے اگر وہ ان طبقات اور ان کی ذہنیات میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو گو انواع و اقسام کا کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو اس کی تبلیغ کبھی موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ فرض کیجئے کہ آپ کے سامنے بی اے اور ایم اے کے ڈگری یافتہ افراد کا اجتماع ہو جنہیں چوبیس گھنٹہ عقلیت ساتی رہتی ہو اور اس لئے وہ دینی مقاصد کو اپنے اس مذاق کے مناسب دلائل سے فلسفیانہ رنگ میں سمجھنا چاہتے ہوں اور چاہتے ہوں کہ قرآن ان کے سامنے ضرورت پیش کیا جائے مگر انہی کی زبان میں پیش کیا جائے اگر آپ انہیں واعظانہ خطابیات اور اقناعی دلائل سے سمجھانے لگیں جو اک خالی الذہن اور تشنہ ہدایت طالب کے سامنے اختیار کیا جاتا ہے یا الزام پسند طبقہ کے سامنے حکیمانہ حقائق کا اظہار کرنے لگیں یا سادہ لوحوں کو الزامی جملوں سے عاجز کرنے لگیں تو کیا یہ تبلیغ کوئی اچھا اثر پیدا کر سکی؟ نہیں بلکہ محض صلا

بصحر ثابت ہوگی؟ اور اس کا کوئی بھی اثر مخاطبوں پر نہ پڑے گا؟ بلکہ اس صورت میں سامعین مبلغ کی ذات کے بارہ میں بری رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مبلغ سے حسن عقیدت ٹکڑا کر اس کی تبلیغ ہمیشہ کے لئے بے اثر بلکہ مسدود ہو جائے گی گویا نا فہم مبلغ اپنی نا فہمائے تبلیغ سے خود تبلیغ کے راستہ میں نادانستہ روڑے اٹکا رہا تھا ہے اور اس پتہ بھی نہیں چلتا کہ وہ مبلغ ہو کر تبلیغ کے بارہ میں کیا عمل جراحی کر رہا ہے؟

بہر حال نا فہم عالم اور بے بصیر مبلغ کے علوم و معارف اسی طرح بے محل ضائع ہوتے رہتے ہیں جن طرح چٹیل میدانوں میں بارش کہ نہ جذب ہی ہوتی ہے کہ سبزہ اُگے اور نہ جمع ہی ہوتی ہے کہ درلیہ سیرابی بنے اسی لئے ارشاد نبوی ہے۔

كَلُمَا النَّاسُ عَلَىٰ قَدَرٍ عَقُولِهِمْ۔ لوگوں سے اُن کی عقلوں کے مطابق کلام کو

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

لَا تَخْلُقُوا الْجَوَاهِرَ بِأَعْيَانِ الْخَنَازِيرِ۔ جواہرات خنزیریوں کی گردنوں میں نہ باندھو۔

دانش و خلق | پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ تبلیغ میں فہم و فراست کے ساتھ دانش و عقل اور اخلاق اسلامی بھی درکار ہیں کہ ان دو جوہروں کے بغیر دعوت الی اللہ کی کوئی ایک نوع بھی اپنے پاؤں نہیں چل سکتی کیونکہ یہ تو پہلو واضح ہو ہی چکا ہے کہ دعوت الی اللہ کے یہ تینوں طریقے حکمت موعظت مجاہدت اچھے ڈھنگ سے ہونی چاہئیں جو سامعین کے قلوب میں اچھا اثر پیدا کر سکیں۔ چنانچہ اسی لئے مجاہدہ میں بالقی بھی حسن کی قید لگائی گئی۔ موعظت میں حسن کی قید لائی گئی اور حکمت کے لفظ ہی میں حسن و خوبی مرعی رکھی گئی تاکہ کوئی نوع بھی موثر حسن و خوبی سے خالی نہ رہے اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ اس کے مناسب حال جدا گانہ ہے۔ اب اگر غور کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ بھی بغیر عقل و دانش اور اخلاق حسنہ کے اچھا نہیں رہ سکتا کیونکہ مجاہدہ کا اچھا ڈھنگ یہ ہے کہ معاند اور کج بحث مخاطب کے اشتعال انگیز رویہ سے پیشانی پر پل نہ لایا جائے۔ متانت سے اس کی کج بحثیاں سن کر الزامی حجت سے اُسے لاجواب بنایا جائے

ظاہر ہے کہ یہ بغیر ضبطِ نفس اور صبر کے جوامِ الاخلاق ہے اور بغیر عقل و دانش کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر مبلغ میں دانش نہ ہو تو الزامی حجت کی طرف اس کا ذہن ہی منتقل نہیں ہو سکتا اور اگر ضبطِ نفس نہ ہو تو وہ اپنے آپ سے نہیں رہ سکتا کہ متانت کا مظاہرہ ہو سکے۔ اسی طرح موعظت کو بھی حسنہ بنانے میں عقل و دانش کی ضرورت اس لئے ہے کہ تبلیغ کا مضمون ایسے پاکیزہ عنوان اور ڈھنگ سے بیان کیا جائے کہ سادہ لوحوں کے دل روشن ہو جائیں اور وہ حقیقت کا اعتراف کرنے پر آمادہ ہو جائیں اور اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ ان سادہ لوحوں کی بے تمیزی اور بدویت سے جو عموماً ایسے افراد سے سرزد ہوتی ہے مبلغ پر کوئی اثر نہ پڑے۔ ایسے ہی عقلاً اسے خطاب کرنے میں بھی عقل و دانش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر کلامِ حکمت اور دلائلِ بینہ ذہن میں مضبوط ہی نہیں ہو سکتیں اور ضبطِ نفس، بجا اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ جب بال کی کھال کھلنے والے اذکیا، ذہنی دقیق شبہات و سوالات پیش کرتے ہیں تو عادتاً مبلغ کو ایک قسم کی جھجھلاہٹ پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنے اخلاق سے اس پر غلبہ نہ آئے تو اس کا کلامِ حکمت کسی حکمت پسند کے سامنے ہی نہیں آ سکتا اور اس صورت میں مبلغ آپے سے باہر ہو کر اپنی ساری تبلیغی غارت کو خود ہی اپنے ہاتھوں سے گرا دے گا۔

پس خطاب اذکیا و اغیاء سے ہو یا صلحاء سے بہر صورت نفسِ خطاب کے حسن میں عقل کی اور مخاطبوں کی خصوصیات کے لحاظ سے ضبطِ نفس اور حسنِ خلق کی ضرورت ہے ورنہ اس کے بغیر مجاہدہ و موعظت اور حکمت کا وہ اچھا ڈھنگ جو قرآن کو مطلوب ہے یعنی مجاہدہ کا بالقی ہی احسن ہو ناموعظت کا حسنہ ہونا اور حکمت کا فی نفسہ حسن ہونا وجود پذیر ہی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جس طرح انسانی طبقات کے مراتب و درجات بے انتہا ہیں اسی طرح علم کے مراتب بھی بے شمار ہیں۔ پس جسے جس درجہ کا علم و خلق حاصل ہو اس پر اسی درجہ کی تبلیغ ضروری ہے اور وہ اپنی ہی قابلیت کے مناسب انسانی طبقات منتخب کر سکتا ہے جو اس کی قابلیت سے مستفید ہو سکتے ہیں مثلاً ایک شخص اپنی اعلیٰ حکمت و فلسفیوں کو تبلیغ کر سکتا ہے اور دوسرا اپنی ادنیٰ حکمت سے معمولی پڑھے لکھوں کو سمجھا سکتا ہے اور تیسرا اپنی کمتر حکمت سے

ان پڑھوں کو یہی راہِ راست پر لا سکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک پر اپنے مناسب طبقہ کو تبلیغ کرنا فرض ہوگا یا مثلاً بعض لوگ فقط جزئیات مسائل کی تبلیغ کر سکتے ہیں بعض لوگ ان کو فہمی رنگ میں سمجھا سکتے ہیں اور بعض ان کی تفہیم فلسفیانہ انداز سے بھی کر سکتے ہیں تو جس کو بھی اپنے رنگ کا طبقہ مل جائے اسے تبلیغ سے روگردانی جائز نہ ہوگی۔ یہی صورتِ موعظت اور مناظرہ کی بھی ہے ان پڑھوں کے لئے معمولی استعداد کے لوگوں کا وعظ و مجادلہ موثر ہو جاتا ہے اور فلسفی مزاجوں کے لئے اونچی استعداد کے افراد ہی کی موعظت و مجادلت کا رگر ہوتی ہے اس لئے جب بھی جس مبلغ کے حسبِ حال جماعت اس کے سامنے آجائے اسے حکمت و موعظت اور مجادلت سے غافل رہنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال کسی صورت میں بھی تبلیغ سے کٹارہ کشی ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہو سکتی کہ ہر مسلم جو ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ایمان کے مطابق علم و معرفت بھی رکھتا ہو اور اسی کے اندازہ سے تبلیغ کا مکلف بھی ہے۔

سعی و عمل | پھر مبلغ کے لئے جیسے علم و بصیرت، فہم و فراست اور دانش و خلقِ ضروری ہے ایسے ہی عملِ صالح اور تقویٰ و طہارت کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تبلیغ کا کوئی اثر نمایاں نہیں ہو سکتا۔ دلائل و براہین اور پر جوش تقریریں وہ اثر نہیں دکھلا سکتیں جو ایک مبلغ کی ذاتی سیرت اور عملی زندگی اس کے سادہ کلام میں اثر پڑا کر دیتی ہے: نیک عمل بلعِ حقیقتاً خدا کی حجت اور اس کی آیات میں سے ایک آیت ہوتا ہے جو دیکھ کر خود بخود ہزاروں دلائل سامنے آجاتے ہیں اور ہزار کج قلوب کا معالجہ خود اس کی ذات اور عملی زندگی بن جاتی ہے۔

اسے لقاؤ تو جواب ہر سوال مشکل از تو حل شود بے قیل و قال

اہلِ دل کا قد و قامت زاہدانہ لباس نورانی چہرہ کا لغانہ زندگی اور عاشقانہ ہیئت خود ایک مستقل حجت و فلسفہ ہوتی ہے جو دلوں کو سکون و طمانیت بخشتی ہے حضراتِ صحابہ و مومنین کے وقت جب سندھ میں پہنچے اور سندھ کے بازاروں سے ان کا گندہ ہوا تو نہرا ہوا انسان محض ان کے چہرے مہرے دیکھ کر ایمان لے آئے اور ان کے دلوں نے شہادت دی کہ یہ چہرے جھوٹوں کے چہرے نہیں ہو سکتے۔ گویا کفار و مشرکین کے دلوں سے کفر کا رنگ اور شکوک و شبہات کی آلودگیاں بغیر کسی سوال و جواب کے محض ان مقدسین کی عملی زندگی نے دھو ڈالیں اسی لئے قرآنِ حکیم نے

امر بالمعروف کے وقت خطبہ کو پڑھنا ہدایت فرمائی ہے کہ وہ جو کچھ دوسروں کو تنبیہیں پہنچانے کے لیے خود بھی اس پر عمل کریں اور جو کچھ کہیں وہ کر کے بھی دکھلائیں۔ ارشادِ حق ہے۔

أَتَاكُمْ مِّنَ النَّاسِ بِالْبَيِّنَاتِ مَنُورًا لِّنَفْسِكُمْ
وَأَن تَتَّقُوا اللَّهَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
تو پس کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

دوسری جگہ فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ
لَا تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ
ایمان والو! تم وہ بات کیوں کہتے ہو جسے تم کہتے نہیں۔

تبلیغ کی عملی ترتیب | یہی وجہ ہے کہ اسلام نے تبلیغ میں ایک خاص ترتیب قائم فرمائی ہے جس کی ابتدا خود مبلغ کی ذات سے کی ہے یعنی مبلغ پہلے اپنے نفس کو تبلیغ کر کے اُسے نمونہٴ عمل بنا کر دکھائے اور اس کے بعد بھی فوراً ہی قوم کو مخاطب نہ بنائے بلکہ اس سے پہلے اپنے اہل و عیال کو تبلیغ کر کے انھیں عمل کا نمونہ بنائے اور پھر اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کو اپنے مقاصد سمجھا کر نمونہٴ عمل بنائے پھر اپنے شہر اور پھر اُس کے مضافات میں عمل کے نمونے قائم کرے تب کہیں بیرونی دنیا تک تبلیغ کا درجہ آتا ہے چنانچہ قرآن نے اسی ترتیب کو قائم کرنے کے لئے خود مبلغ کے نفس اور پھر اس کے اہل خانہ کے بارہ میں فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ
أَهْلَيْكُمْ نَارًا
وہ رخ سے بچاؤ۔

پھر رشتہ داروں کے بارہ میں فرمایا۔

وَأَنِيبُوا إِلَىٰ قُرْبَىٰكُمْ
اور اپنے قریب کے رشتہ داروں کو ڈرائیے۔

پھر اہل شہر اور مضافات اور اس کے بعد عام اہل ملک کے بارہ میں فرمایا۔

لَتُنْذِرَ رَاقِمَ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ
تُنْذِرَ رِجْمَ الْجَنَمِ لَا رَيْبَ فِيهِ -
تاکہ اہل شہر کو اور حوا میں رہتے ہیں ان کو ڈرائیں اور کہیں
ان لوگوں کو اس جمع ہونے کے دن سے ڈرائیں جس میں کوئی شک نہیں ہے
اور سب سے آخر میں عام دنیا کے لئے فرمایا۔

لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا - تاکہ آپ تمام اہل عالم کے لئے نذیر ہوں۔

اس ترتیب سے صاف واضح ہے کہ تبلیغ کا آغاز اپنے نفس سے کر کے پھر علی الترتیب اس کے دائرہ کو
وسیع کیا جانا ہی تبلیغ کو موثر اور برہم گیر کر سکتا ہے، بہر حال تبلیغ کا دلوں میں اثر انداز ہونا تبلیغ کی ذاتی صلاحیت و عمل پر
موقوف ہے کہ با اوقات صلاح و عمل کی یہ خاموش زبان ہی تبلیغ کا کام کر جاتی ہے اور بلا کسی تقریر و موعظت کے
قلوب فتح ہو جاتے ہیں جو تبلیغ کا اصل مقصد ہے۔ اگر کہا جائے کہ تبلیغ کے لئے سبیل رب کا علم موجود ہونا کافی ہے
اس پر خود عامل ہونے کی بھی ایسی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقی علم بلا عمل کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اولاً
اس کی بصیرت اور نورانیت مٹی ہے اور پھر وہ خود ختم ہو جاتا ہے کہ علم کا تحفظ و بقا صرف عمل ہی سے ہے حضرت
علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

هتف العلم بالعلم فان اجاب علم عمل کو بکا رہتا ہے اگر اس نے جواب دیا تو خیر اور نہ
و لا ارتحل (راجع فضل علم لابن عبد البر) پھر علم کوچ کر جاتا ہے۔

اللہ سے ڈرنا اور غیر اللہ سے نڈر ہونا
تبلیغ کے ان ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں جن پر تبلیغ کے اثرات موقوف ہیں سب سے بڑا اور اہم
وصف مخلوق سے نڈر ہونا اور اللہ سے ڈرنا ہے یعنی حق کے معاملہ میں جرأت و ہبا کی ہونا موعظت
اور ملامت نہ ہونا۔ گویا تبلیغ کے لئے ضروری ہے کہ حق اور احکام حق کی عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت کا خطرہ
اس کے قلب میں نہ ہو جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مخلوق کا تو کوئی خوف تبلیغ حق میں مانع نہ ہو اور خالق کا خوف
تبلیغ حق کے لئے داعی ہو۔ انبیاء علیہم السلام جو سرچشمہ تبلیغ ہیں، اس وصف خشیت الہی اور عدم خشیتہ خلاق میں
سب سے زیادہ بلند پایہ اور راسخ القدم ہوتے ہیں۔ ارشاد باری ہے۔

اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رَسَالَاتِ اللّٰهِ وَ جَوَلُوْا اللّٰهَ كَے پیغامات پہنچاتے ہیں اور اللہ سے ڈرتے ہیں
يَخْشَوْنَہٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ اور سوائے اللہ کے کسی اور سے خوف نہیں کرتے اور
وَكُفٰی بِاللّٰہِ حَبِیْبًا۔ اللہ ہی کافی ہے۔

غور کرو تو اس آیتِ دعوت سے یہ وصف بھی صاف طور پر نکل رہا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مخاطب کو
کسی چیز کی محض ترغیب دی جائے تو اس کے امثال پر ترغیب دہندہ کی محض خوشنودی مرتب ہوتی ہے لیکن اگر کسی چیز کا
حکم دیا جائے جو لازم اور اہل ہو تو اس کی تعمیل کی صورت میں حاکم کی پوری ذمہ داری اور قوتِ محکوم کے ساتھ ہوتی ہے
کیونکہ بصورتِ تعمیل حکم کام حاکم کا انجام پاتا ہے نہ کہ محکوم کا محکوم محض ایک واسطہِ تعمیل ہوتا ہے پس ترغیب
کی صورت میں تو مخاطب کے لئے یہ گنجائش ممکن تھی کہ وہ کسی کے ذرا اور خوف سے اس کام کو نہ کرے کیونکہ کام کی
ذمہ داری خود اسی کرنے والے پر آتی ہے لیکن حکم کی صورت میں اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ قوی حاکم کے احکام
کی تعمیل میں کسی اپنے جیسے سے ڈر کر پس و پیش کیا جائے کیونکہ حاکم کی پوری حاکمانہ طاقت اور ذمہ داری اس کی پشت
پر ہے اس صورت میں اگر ڈر ہو سکتا ہے تو صرف حاکم کا نہ کہ رعایا کا پس و پیش کی صورت میں صرف حاکم سے ڈرنا
اور اس کے سوا رعایا میں سے کسی سے نہ ڈرنا خود حکم حاکم کا مقتضا ہے۔ اس صاف و صریح قاعدہ کو پیشِ نظر رکھ کر اب
اگر آیتِ دعوت پر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ یہاں دعوتِ الی اللہ کی ترغیب نہیں دی جا رہی ہے کہ یہ تبلیغ
و دعوتِ مبلغ کے حق میں اس کا ذاتی کام ٹھہرے اور اس کی اپنی ذمہ داری ہو بلکہ احکامِ الٰہی کی طرف سے
حکمِ محکم دیا جا رہا ہے جس سے واضح ہے کہ یہ کارِ دعوت و تبلیغ درحقیقت سرکاری کام ہے مبلغ کا ذاتی نہیں اور اس کو
اس کے نفع نقصان کی ذمہ داری بھی خود خدا پر ہے نہ کہ مبلغ پر۔

استغناء | داعیِ دین کے ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں ایک آخری اور بنیادی وصف استغناء ہے جس کے بغیر
تبلیغ کا وقار اور احترام قائم نہیں ہو سکتا۔ لاجپی اور خود غرض انسان کبھی میدانِ تبلیغ کا مرد نہیں بن سکتا اور نہ کبھی
بیباکا نہ تبلیغ کر سکتا ہے گویا خشیتِ اللہ کے بجائے خشیتِ مخلوق درحقیقت لالچ اور طماعی ہی سے پیدا

ہوتا ہے اور مبلغ کے قلب میں جب اپنے مستفیدوں سے طمع پیدا ہوگئی تو یقیناً وہ ان کا محتاج ہو گیا اور محتاج انسان کمزور ہوتا ہے اس لئے اس میں تبلیغ حق کی جرأت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اور نہ وہ مخاطبوں پر اپنا اثر قائم کر سکتا ہے۔
آزگمہ ارد بادشاہی کن

اس لئے مبلغ کا سب سے بڑا جوہر استغفار اور خودداری ہے یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے تبلیغی مساعی کے سلسلے میں خوف و خشیت الہی اور اتباع رسالت کا وعظ سننے سے ہشیر اپنے جس وصف کا کھول کھول کر اعلان کیا وہ سوائے استغفار کے دوسری چیز تھی چنانچہ حضرت نوح حضرت ہود حضرت صالح حضرت لوط حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تبلیغی مواضع کے سلسلے میں قرآن نے سب کا ایک ہی قول نقل کیا ہے:-

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ

أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

اندر رب الغلین کے ذمہ ہے پس تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔

مبلغ کے اتنے اہم اور بنیادی مقصد سے یہ آیت دعوت جو تبلیغ کا ایک جامع پروگرام اپنے اندر رکھتی ہے، کیسے اغماض کر سکتی تھی؟ چنانچہ استغفار کی طرف بھی اسی آیت میں لطیف اشارہ موجود ہے جو سمجھنے والوں کے لئے کفایت کرتا ہے اور وہ یہ کہ اس آیت دعوت میں دعوت الی اللہ کے تمام اصول مقاصد بیان فرما کر اخیر میں اعلان فرمایا گیا کہ

لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَلَىٰ رَأْسِ شَيْءٍ

سَبِيلًا وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ۔

اس سے واضح ہے کہ مبلغ کا فرض محض تبلیغ کی انجام دہی ہے اسے یہ فکر چھوڑنی چاہیے کہ کون ہدایت پر آتا ہے اور کون نہیں۔ بلکہ کون اس کی تبلیغ پر کان دھرتا ہے کون نہیں۔ گویا اسے نتیجہ تبلیغ کا انتظار ہی نہ ہونا چاہیے جس کے معنی میں کہ مبلغ کو تبلیغ کے ثمرات سے بھی مستغنی رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے پس جس کو کار تبلیغ میں

اس درجہ نہ ہک رہنے کا امر ہے کہ خود اپنے کام کے نتائج کی فکر بھی چھوڑے اور اپنی مساعی کے معنوی ثمرات کا خطرہ بھی دل میں نہ لائے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اسی مبلغ کو کارِ تبلیغ کے کسی مادی ثمرہ کی فکر میں غلطیاں بچاں چھوڑ دیا جانا کیونکہ تبلیغ کا ثمرہ ہدایت جو مقاصدِ عالیہ میں داخل اور شرعاً مطلوب تھا جب اس سے مبلغ کے قلب کو فارغ کر دیا گیا تو کسی غیر مطلوب اور وہ بھی خسیس ثمرہ (یعنی زرو مال) اور اس کی بھی حرصاً نہ طلب میں مبلغ کے قلب کو کیسے ملوث چھوڑا جاسکتا تھا؟ بہر حال آیتِ دعوت سے استغنا کا مطلوب ہونا قیاس بالاولویت سے ثابت ہو جاتا ہے جیسے آیت وَثِيَابَكَ فَطَرْتَهُ سے کپڑوں کی پائی کے حکم سے بدن کی پائی کا حکم بالاولویت ثابت کیا جاتا ہے۔ صبر و تحمل | ان تمام اوصاف و آداب کے بعد جو تبلیغ کا مقدمہ ہیں مبلغ کے لئے چند ایسے بنیادی اوصاف کی بھی ضرورت تھی جو دورانِ تبلیغ میں اس کی تبلیغ کو محکم اور مؤثر بنا کر اس کی ذات میں جاذبیت پیدا کریں اور ظاہر ہے کہ ان اخلاق کا حاصل مخلوق کی اثری کڑی بھیلنا اور ان کے معاملات میں ایثار سے کام لینا ہے یعنی صبر و حلم ضبط اور تحمل وغیرہ جو سلسلہ تبلیغ کی ننگلی اور پائیداری کے لئے بمنزلہ ریڑھ کی ہڈی کے ہیں وجہ یہ ہے کہ دورانِ تبلیغ میں عموماً ناعاقبت اندیشوں یا بد نیتوں کی طرف سے تلخی حق کا جواب ایذا رسانی اور سخت کلامی سے دیا جاتا ہے اگر مبلغ میں صبر و ضبط نہ ہو تو اس کے لئے تبلیغ کا میدان کبھی ہموار نہیں ہو سکتا کفار کی قومی ایذا رسانیوں پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صبر و تحمل کی ہدایت فرمائی گئی اور آپ نے صبر و ضبط کا عملی نمونہ قائم کر کے دکھا دیا۔

تَتَّبِعُونَ فِيْ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ وَاَلْتَمَعُوْا
مِنَ الدِّیْنِ اَوْ تَوَالِیْکُمْ مِّنْ قَبْلِکُمْ
وَمِنَ الدِّیْنِ اَشْرَکُوْا ذٰلِیْ کَثِیْرًا
وَاَنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا اِنَّ ذٰلِکَ
مِنْ عَزَمِ الْاُمُوْر۔
میں ہے۔

چنانچہ قولی ایذا رسانیوں سے آپ کو ساجر مجنون۔ کذاب (العیاذ باللہ) سب ہی کچھ کہا گیا لیکن آپ نے

صبر و تحمل سے کام لیکر دعوت و ارشاد کا سلسلہ منقطع نہیں فرمایا۔

پھر اسی طرح علی ایذا رسانیوں کی بھی ادھر سے کسی نہیں ہوئی، کانٹے آپ کے راستہ میں بچھائے گئے زہر آپ کو دیا گیا۔ سحر آپ پر کیا گیا۔ طائف میں پھر آپ کے مارے گئے۔ کتے آپ کے پیچھے لگائے گئے دندان مبارک آپ کا شہید کیا گیا۔ لڑائیاں آپ سے لڑی گئیں، گھر سے بے گھر آپ کو کیا گیا، بائیکاٹ آپ کا کرایا گیا لیکن آپ کے پائے صبر و استقلال میں کوئی ادنیٰ جنبش نہیں ہوئی اور ادا فرض تبلیغ کے ادا کرنے میں کوئی ادنیٰ اخل نہیں آیا اور ایسا ہوتا بھی کیونکر؟ جبکہ قرآن کا یہ حکم آپ کے ہی لئے تھا۔

فاصلہ کیا صبر و العزم من الرسل آپ اولو العزم پیغمبروں کی طرح صبر کیجئے۔

ولا تستعجل لھم اور ان کے لئے جلد بازی نہ کیجئے۔

فاصلہ صبر و احیلا پس آپ صبر جمیل کیجئے۔

(باقی آئندہ)

حَبِ مِیْن

یہ گویاں ان لوگوں کے لئے اکسیر ہیں جو آئے دن ”نزلہ زکام“ کھا سنی“ میں مبتلا رہتے ہیں اور جن کا دماغ اتنا کمزور ہو گیا ہو کہ جہاں ذرا سی بے اعتدالی ہوئی چھینکیں آئیں اور نزلہ نے آد بایا۔ سینہ پر پلٹنم جم گیا کھانسی ہو گئی اور سانس تنگی سے آنے لگا۔ دماغی کام کرنے والے اگر ان گولیوں کا صرف ایک کورس استعمال کر لیں تو وہ نہ صرف دماغ میں بلکہ اپنے سارے بدن میں ایک نئی زندگی محسوس کریں گے۔

چالیس روز کی دوا کی قیمت للہم علاوہ موصول

صدیقی دوا خانہ۔ نور گنج۔ دہلی

تِلْخِیص و تَرْجِمَہ

ترکی ۱۹۲۰ء سے

یہ مضمون دی ملین آف انٹرنیشنل نیوز "لنڈن ۵ ستمبر ۱۹۲۲ء کے ایک مضمون کی تلخیص ہے

تجارت اور خارجہ پالیسی | روس و جرمنی کے معاہدہ (اگست ۱۹۲۹ء) پولینڈ اور فلینڈر ہدوسی حملہ اور بالٹک ریاستوں کے روس میں احاق، ان سب حرکتوں سے ترکی کو روس کی طرف سے وہ روایاتی اندیشے پھر پیدا ہو گئے جو ۱۹۲۵ء کے دوستانہ معاہدہ کے بعد کچھ دمیچے پڑ گئے تھے، اب یہ خطرہ ترکوں کو اپنے اوپر منڈلاتا دکھائی دیا۔ اس خیال سے روس کے خلاف ان میں شدید غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی، وقت کی نزاکت دیکھتے ہوئے اپریل ۱۹۲۹ء میں ڈاکٹر سیام وزیر اعظم ترکی اور موسیو مولوتوف وزیر خارجہ روس نے مصالحتانہ تقریریں نشر کیں، جون ۱۹۲۹ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک تجارتی معاہدہ ہوا جس میں روس نے ترکی پیداوار کے تبادلہ میں تیل دینا منظور کیا، ان باتوں نے باہمی کشیدگی میں کمی قدر کی پیدا کر دی۔

۱۹۲۰ء کے موسم بہار میں آٹلی کا وجود ترکی کے لئے سب سے زیادہ بے چینی کا سبب تھا۔ لطف یہ تھا کہ آٹلی کی تجارتی حیثیت، ان ملکوں میں جو ترکی کے ساتھ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۲۹ء کے دوران میں تجارت کرتے رہے تھے اول درجہ کی تھی، فروری ۱۹۲۹ء میں ترکی اخبارات کی ایک اطلاع یہ بھی تھی کہ آٹلی کے ساتھ ایک معاہدہ ہونے والا ہے۔ جس میں ۸ ملین پونڈ کی قیمت کی اشیاء کے تبادلہ کی امید کی گئی ہے۔ آٹلی، ترکی کو غلہ، معدنی اشیاء، روئی روغن زیتون، روغنی بیج، مچھلی اور اولہ کے تبادلہ میں اطالوی پارچے، مشینری آلات، موٹریں، لوہا، فولاد، کیمیاوی اشیاء اور روایاں دیگا۔

۱۹ اکتوبر ۱۹۲۹ء میں فرانس، برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ایک دوسرے سے تعاون کرنے کا معاہدہ

ہوا، اس کے بعد برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کی تجارت دو گنی ہو گئی۔ ۱۹۳۹ء میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں اشیاء کی مجموعی درآمد کا ۲۲ فی صدی روانہ کیا اور ۳۲ فی صدی مجموعی اشیائے برآمد کو خرید لیا۔ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۳۹ء کے دوران میں ۱۲۴ فی صدی مجموعی درآمد کی اشیاء برطانیہ عظمیٰ نے بھیجیں، اور ۳۰ فی صدی مجموعی برآمد کو اس نے خریدا، اس کے باوجود ترکی کے ساتھ برطانیہ عظمیٰ کی تجارتی حیثیت آملی، امریکہ اور رومانیہ کے مقابلہ میں چوتھے درجہ کی تھی۔

برطانیہ عظمیٰ کے راستہ میں ترکی کے ساتھ تجارتی تعلقات بڑھانے میں سخت دشواریاں حاصل تھیں۔ اپریل ۱۹۳۹ء میں "یونائیٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن" نے جب ترکی کی تبا کو اور خشک میوؤں کی فصلوں کو خرید لیا تو امریکن تبا کو کے تاجروں اور میوہ کے سوداگروں سے اس کا تصادم ہوا، دوسری مصیبت یہ تھی کہ ترکی کے تاجر اس پہلاٹے ہوئے تھے کہ جب مال خیریت سے ترکی پہنچ جائے گا اس وقت قیمت ادا کی جائے گی اور برطانوی تاجر یہ چاہتے تھے کہ لندن سے جہاز پر مال لا دینے کے وقت دام ادا کر دیے جائیں، اس کے بعد وہ مال کے بائے میں کسی قسم کی ذمہ داری نہ لیتے تھے۔

۱۹۳۹ء کے اوائل کی جرمنی اور ترکی کی تجارت ان دونوں ملکوں کے سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتی ہے۔ ترکی کے محکمہ تجارت کے اعداد و شمار دیکھنے سے معلوم ہوا کہ جنوری فروری ۱۹۳۹ء کے دوران میں مجموعی ترکی کی اشیاء برآمد کا ۸ فی صدی جرمنی بھیجا گیا۔ اور جنوری فروری ۱۹۳۹ء میں مجموعی اشیائے برآمد کا دو فی صدی وہاں روانہ کیا گیا، فروری ۱۹۳۹ء میں اسی جرمن ماہرین کریمکی کے ایک سامان جنگ تیار کرنے والے کارخانہ اور زنگولداک کی کوئلوں کی کانوں سے اور بہت سے جرن مزدور چوکرپ کے کارخانہ میں دوا بدوزیں بنانے میں لگے ہوئے تھے، ترکی سے نکال دیئے گئے۔ مارچ ۱۹۳۹ء میں ایک جرمن اخبار *The German Tarkische Post* (جرمن ڈاک) کی اشاعت ترکی حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی گئی۔ اور اس کے دفاتروں میں قفل ڈال دئے گئے۔ ان واقعات کے وقت جرمنی نے کسی قسم کا دخل نہ دیا۔ اس

دوران میں ترکی و جرمنی کے درمیان جون مسئلہ تک ایک تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جاری رہی، جون مسئلہ میں جب سقوط فرانس نے مشرقِ قریب کی سیاست کا بالکل نقشہ بدل دیا یہ گفتگو کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی۔ برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے معاہدہ میں ترکی کو ”جلد سے جلد“ مختلف اقسام کے اسلحہ جنگ بھیجے کا وعدہ کیا تھا، جون مسئلہ تک اس وعدہ کے ایفاء کی نوبت نہ آئی۔ جون مسئلہ میں تھوڑے سے اسلحہ جنگ ترکی روانہ کئے گئے جو توقع کے لحاظ سے بہت کم تھے، ۱۰ جون مسئلہ میں اٹلی نے اعلانِ جنگ کر دیا۔ اس وقت برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ترکی کو اکتوبر ۱۹۱۷ء کا معاہدہ یاد دلایا۔ ۲۶ جون ۱۹۱۷ء میں ڈاکٹر سیدام نے ترکی پارلیمنٹ میں اپنی حکومت کی طرف سے ترجیحی کرتے ہوئے جواب دیا۔ اس معاہدہ کی دفعہ کی رو سے ترکی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس قسم کا کوئی اقدام نہ کرے جس کی وجہ سے اسے روس سے الجھنا پڑے۔

اس صورتِ حالات کا رد عمل فوراً رونما ہوا اور ترکی و جرمنی کے درمیان تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جو ایک طویل مدت سے جاری تھی، کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی اور ۱۸ جولائی ۱۹۱۷ء میں دوں میں ایک معاہدہ ہو گیا۔ جس میں ۲۱ ملین ٹن اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا، جرمنی نے قباکو، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون، روغنِ زیتون، خشک میوہ، جی، کھلی، ایفون، کھالوں اور سیٹ کے تبادلہ میں ترکی کو مشینری آلات، پہنڈے اور ریوس انجن، دینے کا وعدہ کیا۔ جرمنی نے تبادلہ میں کروم بھی لینا چاہا مگر ترکی نے یہ کہہ کر عذر کر دیا کہ اسے مسئلہ میں برطانیہ سے لے ہوئے ۱۰ ملین پونڈ صنعتی قرضہ کی ادائیگی کی غرض سے اٹھا رکھا ہے۔

جون ۱۹۱۷ء میں ترکی کے وزیرِ تجارت نے ایک تقریر کے دوران میں بیان کیا ”رومانیہ نے اب تجارت میں اٹلی کی جگہ لے لی ہے اور وہ ترکی سے اون، تلی اور دوسری اشیاء بھی خریدنے لگا ہے۔“ ۷ ستمبر ۱۹۱۷ء میں رومانیہ سے استنبول کے اندر دو جدید تجارتی معاہدے ہوئے ان میں ترکی اور رومانیہ میں تبادلہ اشیاء کی رقم ۷ ملین پونڈ کر دی گئی۔ جو ستمبر ۱۹۱۷ء میں منظور کی ہوئی رقم سے قریباً چار گنی تھی۔ ان معاہدوں کے بعد رومانیہ ترکی

خام اشیاء اور پارچہ جات کے تبادلہ میں پٹرول اور ٹی کا تیل بھیجنے لگا تھا۔

سیاسی پالیسی | سہرا یا پر روسی قبضہ (آخر جون ۱۹۱۸ء) کے وقت ترکی اخبارات نے روس کے اس فعل کو سراہا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں جرمنی نے ان تحریروں کو شائع کر دیا جو پیرس میں پکڑی گئی تھیں، جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ فلیمنڈ کی جنگ کے دوران میں اتحادیوں کا ارادہ باکو پر حملہ کرنے کا تھا اس اسکیم میں ترکی بھی اتحادیوں کا ہم آہنگ تھا مقصد ان تحریروں کی اشاعت سے روس اور ترکی کو بھڑانا تھا، ڈاکٹر سیدام نے اس الزام کی پرزور تردید کی، ستمبر ۱۹۱۸ء میں روسی سفیر موسیو وینوگر یوف کی جگہ ویسٹوٹسکی نے ترکی میں سفیر بنا کر بھیجا گیا یہ اپنے پیشرو سے زیادہ ترکوں کا محبوب تھا، اسی زمانہ میں روسی حکومت نے ترکی مال و اسباب کے نقل و حمل کی اجازت اپنے اس علاقہ سے دیری جو ترکی اور فلیمنڈ کے درمیان میں واقع ہے۔ یہ اس معاہدہ کا علمی مظاہرہ تھا جو کچھ مدت ہوئی دونوں حکومتوں کے درمیان ہوا تھا۔

سقوط فرانس اور آرمی کے اعلان جنگ کے بعد نقل و حمل کا سوال نہایت ڈیڑھا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں استنبول بغداد اور یلوے بن کر تیار ہو گئی۔ اسی مہینہ میں ایک ترکی مشن یہ تحقیق کرنے کے لئے آیا کہ امریکہ۔ جاپان۔ برطانیہ عظمیٰ اور ہندوستان کے ساتھ معاشی تعلقات بڑھانے کے لئے بصرہ سے ایک بندرگاہ کا کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں ترکی، شام اور عراق ریلوے کے ارباب حل و عقد کے درمیان نقل و حمل کے محکموں کی تنظیم اور ایک دوسرے کی ریلوں اور انجنوں کو استعمال کرنے کے متعلق ایک معاہدہ ہوا۔ اس راستہ سے سامان لیجائے پر فی ٹن ۶ پونڈ صرف آتا تھا جو بہت زیادہ تھا اور چند اشیاء کے سوا باقی چیزیں اس کی تحمل نہ تھیں۔ ۱۹۱۸ء میں برطانیہ عظمیٰ اور ترکی میں ایک معاہدہ ہوا جس میں ترکی اشیاء کے تبادلہ میں مشینری آلات وغیرہ کا وعدہ کیا گیا۔

۲۸ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں آرمی نے یونان پر حملہ کر دیا اس وقت ترکی اخبارات نے یونانیوں کے ساتھ اپنے عمیق احساسات کا اظہار کیا۔ ترکی اور یونان کے تعلقات کی بنیاد ۱۹ ستمبر ۱۹۱۸ء کے غیر جانبدارانہ معاہدہ پر قائم

تھی، اس معاہدہ کی رو سے سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری دونوں پر عائد ہوتی تھی، یہ معاہدہ دس سال کے لئے تھا۔ دوسرا معاہدہ ۹ فروری ۱۸۲۹ء میں ہوا، اس میں بلقان کے بارے میں دونوں کے اندر مداخلت ہو گئی، اور سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری کی تجدید کی گئی، ان دونوں معاہدوں کا دائرہ عمل بلقان تک محدود تھا۔ اگر کوئی خارجی طاقت کسی بلقانی ریاست پر حملہ آور ہو، اس وقت ایک دوسرے کا ساتھ دینا فرض نہ تھا، یونان پر حملہ کے وقت ترکی نے اگرچہ اس کی فوجی امداد کی مگر اس کا وعدہ کیا کہ بلغاریہ نے اگر عقب سے یونان پر حملہ کیا تو ترکی کی مسلح فوجیں اس کا جواب دیں گی۔

برطانیہ عظمیٰ نے اس اشاریہ یوگوسلاویہ سے اپنا رویہ واضح کرنے اور ترکی کے ساتھ ایک مشترکہ فوجی اتحاد کی ترغیب دی جو بے کا ثبات ہوئی، ۱۷ فروری ۱۸۲۹ء میں انقرہ کے اندر ترکی اور بلغاریہ کا ایک مشترکہ بیان شائع ہوا جس میں ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کا وعدہ کیا گیا۔ یکم مارچ ۱۸۲۹ء میں بلغاریہ نے ٹریسپرائٹ کے معاہدہ پر بھی دستخط کر دیے۔ ۲۶ فروری ۱۸۲۹ء میں سٹرائیڈن، برطانوی وزیر خارجہ اور سر جان ڈل، چیف آف امپیریل جنرل اسٹاف انقرہ پہنچے، آپ نے ترکی اور یوگوسلاویہ میں مفاہمت کرانے کی کوشش کی جو بے سود ثابت ہوئی۔ ۲۷ فروری ۱۸۲۹ء میں یوگوسلاویہ نے ہنگری سے ایک معاہدہ کر لیا، یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ ہنگری اس سے قبل ٹریسپرائٹ کے معاہدہ پر دستخط کر چکا تھا، ۲۴ مارچ ۱۸۲۹ء میں روس نے ترکی سے ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ وعدہ کیا کہ ترکی اگر دفاعی جنگ میں سوراخا فاق سے مبتلا ہوا تو اس کی اس مصیبت سے فائدہ نہ اٹھایا جائیگا۔ ۴ مارچ ۱۸۲۹ء میں ہرفان باہن غیر جزئی متعینہ ترکی نے پریزیڈنٹ عصمت پاشا کے پاس سب سے پہلا ہنگر کا دستی خط بھیجا۔ ۶ اپریل ۱۸۲۹ء میں برمنی نے یونان اور یوگوسلاویہ پر حملہ کر دیا۔ ۱۹ اپریل ۱۸۲۹ء میں جرمن ریڈیو نے یہ اطلاع دی کہ بلغاریہ کے دستے مقرباً اور تھریس پہنچ گئے۔ ترکی کے لئے یہ وقت نہایت صبر آزما تھا۔ ایک طرف اسے اپنے اس وعدہ کا خیال تھا کہ اگر بلغاریہ نے یونان پر حملہ کیا تو وہ یونان کی مدد کرے گا۔ دوسری طرف وہ یہ دیکھ رہا تھا کہ ۲۲ اپریل ۱۸۲۹ء

سے برطانوی فوجوں نے یونان خالی کر دینا شروع کر دیا ہے اور ۲۴ اپریل ۱۹۷۷ء میں جرمن فوجیں ایجنینز میں بھی داخل ہو گئی ہیں۔ اس حالت میں ترکوں کے فہم و تدبیر نے خاموش رہنا ہی مناسب سمجھا۔ سچ پوچھئے تو اسلحہ جنگ کی قلت کو دیکھتے ہوئے اس وقت ترکی کا جرمنی کے خلاف ہتھیار اٹھانا خود کشی کے مترادف تھا۔ اس جگہ اس کا اعتراف ضروری ہے کہ ترکی نے اپنی غیر جانبداری کی وجہ سے اتحادیوں کے مقصد کی بہت بڑی خدمت انجام دی تھی ورنہ وہ جرمنوں کو شام، عراق، ایران اور مصر پہنچنے کا نہایت سہل راستہ دے سکتا تھا۔

ع۔ ص

(باقی آئندہ)

اعلان

موجودہ زمانے میں جبکہ ہر قوم اعلیٰ تعلیم و تربیت کی راہ پر گامزن ہو مسلمان اس سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں نیز یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ بغیر تعلیم ترقی کے دروازے نہیں کھلتے حتیٰ المقدور اس کمزوری کو دور کرنے کے لئے ہم نے ایک نبویہ نامی مدرسہ قائم کیا ہے جس میں نہ کوئی فیس لی جاتی ہے اور نہ طلبہ کی کوئی مالی امداد کی جاتی ہے اس مدرسہ کی ایک بڑی خصوصیت کم از کم وقت میں زیادہ سے زیادہ تعلیم دینا ہے۔

مدرسہ نبویہ میں نہایت اعلیٰ ہیمانہ پر عربی تعلیم یعنی صرف و نحو ادب و بلاغت فقہ و حدیث تفسیر اور کمال تاسیخ اسلامی کے علاوہ اردو انگریزی جغرافیہ اور ضروری حساب وغیرہ کا بھی درس دیا جائیگا۔ گویا زیادہ سے زیادہ چار سال ہیں وہ تمام تعلیم دیدی جاتی ہے جس کے لئے دیگر مدارس میں آٹھ آٹھ سال صرف ہوتے ہیں۔

یہ مدرسہ صدر بازار دہلی میں کھولا گیا ہے۔ بفضل معلومات حاصل کرنے کے لئے مغرب سے عثمانیگ پتہ ذیل پر شریف لائیں محمد سعید مدنی ولد محمد یعقوب صاحب چٹوڑوالے متصل دفتر شمع پھانگ جنس خاں دہلی۔

محمد سعید مدنی

ادبیت

لے دور سے آنے والے!

از جناب بشیر ساجد صاحب بی اے۔

لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے ؟ دلی میں پہنچ کر دلی کا جو یا ہے، عجب سودا دلی ہے
دل مانے نہیں جو آنکھوں نے دلی کی شاد کھلائی ہو؟ ایک رونمائی ہوئی سی رفعت ہوا کٹھنتی ہوئی گہرائی ہے۔
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ویران محل خانے صدا، اکھڑی ہوئی رنگیں بنیا دیں ٹوٹے ہوئے یکس قلعوں کی گرتی ہوئی سنگیں دیواریں
مٹی ہوئی بے بس نقاشی، پھوٹی ہوئی مسکین محرابیں سوتی ہے قبروں میں دلی یہ پونجی لے کر پہلو میں
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جس وقت فرشتے تاریکی کے شام کی نیا کھینچتے ہیں یہ منقرے اور محل خانے سایوں کے چوہ دیتے ہیں
ان شاہی شہستانوں میں آکر محبت بسر ایتے ہیں راتوں کا پرندہ ہو کہتا ہے، اور طوطے اندھے سیتے ہیں
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

پائندہ ہوں کہ رائے پھوڑا ہوا ایک یا علاؤ الدین خلجی تعلق ہوں کہ لودھی ہوں لے مٹی میں بجے مل کر مٹی
موت سے سوتی قبروں میں سوتی ہو عظمت مغلوں کی بند ربابان دالانوں میں کرتے ہیں راج سبھا اپنی
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یکھنڈ کر کیا بتلائیں وہ کس طوے ڈھنگ کی بنے تھے تقدیر ارم کے مالک تھے شمشیر و خنجر کے بندے تھے
انجام کو بندہ عیش ہوئے آغا میں جنگ کے بندے تھے روزنہ میں تھانے پاؤں تلے جو ریشم و رنگ کے بندے تھے

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

وہ اندر پرست کے بانی ہوں یا عازم چین و ایران ہوں معمار ہوں قطب و کوئلہ کے یا شائق باغ و بہاراں ہوں
وہ قلعہ سرخ بناتے ہوں یا ہسر آل عثمان ہوں مقہور زمانہ سب ٹھیرے ہندو ہوں یا کھمسماں ہوں

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

اس اجڑی بگڑی بستی میں خاموش و انسان رہتے ہیں شیدا ہیں جمود و تعطل پر حرکت سے گریزاں رہتے ہیں
اپنے سایے سے ڈرتے ہیں ہر شے سے ہراساں رہتے ہیں ہاں اٹھے صاحب تیغ و قلم اب صاحب یواں رہتے ہیں

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

مردوں پر اپنے نازاں ہیں اور ہڈیاں بیچنے والے ہیں تقدیر نے قلعہ سرخ سے جب سودھکے دیکھے نکالے ہیں
رہبر ہیں نظام الدین کے مسجد جامع کے رکھنے والے ہیں اوروں کی طرح تو بھی لکھ لے ہندوستانی ہیں کالے ہیں

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جو جھکاؤ مشرق و سحر سے اٹھ کر دلی پر چھاتے رہے دلی کی فضا میں باد صبا بن کر تندی کھو جاتے رہے
ریگستانوں سے دور ہوئے گلزاروں میں اٹھلاتے رہے یوں گھلنا ملنا سیکھ گئے مٹ مٹ کر کبھی اتراتے رہے

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ سحر باندی، کیا ہے مغرب کے طوفان نے بھرا پانی کی لہروں پر آیا ہو لے سے چھایا لوٹ گیا
پھر لوٹنے والے طوفان نے رفتار صبا کا روپ بھرا آکاش کا رنگ بدلنے سے پہلے ہی ساحرات ہوا

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

انعام ملوکانہ کی جگہ سامان تجارت نے لے لی اصحاب حکومت کی گدی ارباب سیاست نے لے لی
محکوم کی دلجوئی کی جگہ تدریج حفاظت نے لے لی چہروں پر صفائی آتی گئی جادوں میں کدور بستی نے لے لی

لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ہر چیز مٹی، بدلی لیکن جہاں کی روانی قائم ہے ہاں قلعہ سرخ کے سایے میں لہروں کی جوانی قائم ہو
 ملتے ہیں پتھر مٹی میں، مٹی پر پانی قائم ہے عظمت کے فسانے ختم ہوئے عبرت کی کہانی قائم ہو
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ پردہ آب ہے پردہ سمیں اور تماشا دینا کتنے ہی فسانوں کے منظر دکھلائی ہیں اس پر عکس اپنا
 تصویریں چلتی پھرتی ہیں، ہے سارا کھیس یہ جادو کا ہے پردہ صاف کا صاف مگر چہنی کہ تماشا ختم ہوا
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

غزل

از منظر صاحب امر دہوی

رندوں کو مل رہا ہے توبہ کا اک بہانا ساقی شراب لانا! اساقی شراب لانا
 صبحِ شباب! توبہ کیا وقت تھا بہانا رنگیں تھی ہر حقیقت دلکش تھا ہر فانا
 لے انقلابِ دنیا، اے گردشِ زمانا دل مائل جنوں ہے اب سامنے نہ آنا
 شبنم کے چند آنسو بجلی کا مسکرانا سو طرح کہہ رہی ہے فطرت مرا فانا
 میں ل کی دھڑکنوں میں کچھ زندگی تو بھول کچھ دیر مسکرا لو پھر چاہے روٹھ جانا
 یہ بھی ترے کرم کی دھچپے استاں ہو دنیا سمجھ رہی ہے جس کو مرا فانا
 خود داری جنوں پر الزام آنہ جائے لے میری چشم حیراں جلووں میں کھو جانا
 دادِ وفا کا تم سے طالب نہیں ہے کوئی
 افسانہ منظر کو تم من کے بھول جانا

التجا

از جناب شعیب حزیں صاحب بی۔ اے (عثمانیہ)

سوزِ غم دیا تو نے ساز بھی عطا فرما آؤ صبحِ گاہی کو دلکشی عطا فرما
رازِ عظمتِ غم سے آگہی عطا فرما لذتِ خودی دیکر بخودی عطا فرما
بارِ ہیں طبیعت پر الجھنیں تمنا کی فطرتِ محبت کو سادگی عطا فرما
نازِ عیش و نازِ غم دل سے اب نہیں اٹھو ان قیود سے آزاد زندگی عطا فرما
تنگ آچکا ہے دل انقلابِ پیہم سے جو مرا مقدر ہو دائمی عطا فرما
خاکِ طور کو تو نے بے طلب دیئے شعنے کچھ شرر بقدرِ ظرف دل کو بھی عطا فرما
یہ سکون منزل کیا اعتنا منزل سے گرمی مجھے منظور گرمی عطا فرما
غم دیا تو اے مالک کچھ شعورِ غم بھی دے شوق کو بقدرِ غم ہوش بھی عطا فرما

عشروں کا غم دیکر تو نے زندگی بخشی

غم میں بھی حزیں دل کو کچھ خوشی عطا فرما

تبصیر

ملتِ ابراہیم | الزجاء عشری صاحب امر سرسری لفظی طور و ضخامت ۸۰ صفحات طباعت و کتابت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ روپے۔ دفتر امت مسلمہ امرتسر (پنجاب)

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کثرت سے مختلف سورتوں میں آیا ہے جن میں آپ کی زندگی کے مختلف سوانح و حالات بیان کرنے کے ساتھ آپ کے متعدد فضائل و مناقب بیان کئے گئے ہیں۔ عرشی صاحب نے انہیں آیتوں اور آیتوں کے ٹکڑوں کو اس طرح یکجا کر دیا ہے کہ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک مختصر سوانح عمری مرتب ہو گئی ہے لیکن چونکہ صنف فرقہ اہل قرآن سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے افسوس! انہوں نے اس سلسلہ میں اپنے خاص مسلک کی ترجیحی بھی کی ہے جس سے کوئی صحیح انہیدہ مسلمان متفق نہیں ہو سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن نے امت محمدیہ کو ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حضرت ابراہیم کی شریعت بالکل مکمل تھی؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف اسی شریعت کے شائع کی حیثیت سے تشریف لائے تھے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو پھر ”الیوم اکملت لکم دینکم“ کے معنی کیا ہیں اور پھر نبوت آپ پر ہی ختم کیوں ہو گئی؟ جس طرح آپ شریعتِ ابراہیمی کی تشریح کے لئے مبعوث ہوئے تھے آپ کے بعد اور انبیاء بھی تو اسی مقصد کے لئے آ سکتے تھے، اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شریعتِ ابراہیمی کے شائع نہیں بلکہ خود ایک مستقل شریعت کے حامل کی حیثیت سے تشریف لائے تھے تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ جو چیزیں اسلام کا ختم ہیں مثلاً نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا، قربانی کرنا، نماز بخوفتہ ادا کرنا۔ ان سے انکار یا ان کا استخفاف محض اس بنا پر کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید نے حضرت ابراہیم کی نسبت جو کچھ بیان کیا ہے اس میں ان چیزوں کا یا تو مطلقاً ذکر نہیں ہے

یا اگر ہے تو اس طرح نہیں ہے جس طرح کہ وہ اسلام میں ادا کی جاتی ہیں کیا عجیب بات ہے کہ قرآن مجید کی چند آیتوں سے عرشی صاحب چند احکام مستنبط کر لیتے ہیں اور انھیں کو عین اسلام اور شریعتِ ابراہیمی قرار دے لیتے ہیں لیکن سارا قرآن جس ذاتِ گرامی کا لفظ وحی ہے اس کو وہ بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

الترجمۃ العربیہ | مواضع مولانا مسعود عالم صاحب ندوی و مولانا محمد ناظم صاحب ندوی تقطیع خور و ضخامت ۱۶۶ صفحات کا غذا و کتابت و طباعت عمدہ قیمت ۱۲ روپے۔ محمد ناظم صاحب ندوی مکارم نگار لکھنؤ

عربی زبان کو آسان سے آسان طریقہ پر پڑھانے اور سکھانے کے لئے اردو میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن میں صرف و نحو کے اسباق کے علاوہ عربی ترجمہ و انشا اور روزمرہ کی بول چال کے اسباق بھی ہوتے ہیں لیکن بد قسمتی سے ان کتابوں کے مصنف زیادہ تر ایسے حضرات ہیں جو خود عربی زبان و ادب میں درخورِ واقف نہیں تھے زیر تبصرہ کتاب کے دونوں لائق مولف اس سقم سے بری ہیں۔ مولانا مسعود عالم صاحب الغنیاء کے ایڈیٹر ہر چکے ہیں اور مولانا محمد ناظم ندوۃ العلماء کے ادیب ہیں دونوں کو عربی ادب میں ذوق و بصیرت کے ساتھ طلباء کو پڑھانے کا عملی تجربہ بھی ہے چنانچہ یہ کتاب بھی نفسیاتِ تعلیم کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ قواعد کے ساتھ عربی اور اردو دونوں ترجموں کی مشقیں بھی ہیں۔ ہماری رائے میں عربی زبان کے مبتدی طلبہ کیلئے یہ کتاب خاطر خواہ فائدہ کا سبب ہوگی

ہماری قومی زبان | از ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو جی سار ضخامت ۵۹ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر، قیمت ۸ روپے۔ سخن ترقی رور (ہند) دریا گنج دہلی۔

ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو اپنے یونیورسٹی اور سیوں اور مختلف صدارتی تقریروں کے ذریعہ اردو زبان کی نسبت جو گراں قدر خیالات و فتاویٰ قائل ہو رہے ہیں اخبار خواں حضرات ان سے ناواقف نہیں ہیں۔ اس مجموعہ میں جناب موصوف کے انھیں افکار عالیہ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان میں سرتیج بہادر سپرو نے نہایت معقولیت بے تعصبی اور بڑی صفائی اور عمدگی سے اردو زبان کے مختلف پہلوؤں اور موجودہ ادبی و لسانی رجحانات پر جو تبصرہ کیلئے وہ بے شبہ اس لائق ہے کہ اسے نہ صرف ہندو بلکہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان بھی پوری توجہ

اور نگہِ عبرت سے پڑھیں۔ ہماری رائے میں انجمن کو چاہئے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تعداد میں شائع کر کے ان لوگوں تک قیمتاً یا مفت پہنچائے جو ان باتوں کے صحیح مخاطب ہیں

ریحانِ مستعلیق | تقطیع کلاں ضخامت ۲۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت درج نہیں پتہ
ڈاکٹر محمد عبدالصاحب چغتائی دکن کالج اینڈ پوسٹ گریجویٹ ایسوسی ایشن ٹیوٹ پونہ

یہ ایک فارسی زبان کا رسالہ ہے جو سلسلہ میں لکھا گیا تھا ڈاکٹر چغتائی نے اس کو پوڈلین لائبریری آکسفورڈ سے ۱۹۷۱ء میں حاصل کیا تھا اور اب محنت شاقہ کرنے کے بعد اسے شائع کیا ہے۔ شروع میں خود موصوف کے قلم سے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں ایک مختصر سا مقدمہ ہے جس میں انھوں نے اس رسالہ سے تعارف کرایا ہے۔ اس میں مختلف ابواب کے ماتحت متعدد خطوط مثلاً عربی، یونانی، فارسی، سریانی، عبرانی، رومی، رومی، قطبی، بربری وغیرہ کی تاریخ آغازِ زمان کے انواع و اقسام، اصول اور بعض بعض مشاہیر اساتذہ فن کے حالات اور ان کی فنی خصوصیات کا تذکرہ ہے۔ خالص علمی تحقیق کا کام کرنے والے حضرات کے لئے رسالہ قابلِ قدر اور ڈاکٹر صاحب کی محنت مستحقِ آفریں ہے مگر افسوس ہے تن کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے کئی ایک کتابت کی غلطیوں کے علاوہ بعض جگہ عبارت بھی مضمہ بن کر رہ گئی ہے۔

قرآن اور علاجِ خوف | ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔ تقطیع کلاں
ضخامت ۱۳ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپے۔ غالباً مضاف سے بیگی۔

یہ ایک مقالہ ہے جو پہلے جامعہ عثمانیہ کی مؤرخ علوم اسلامیہ میں پڑھا گیا تھا بعد میں معارفِ اعظم کالج میں شائع ہوا اور اب کتابی صورت میں چھپا ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں قرآن مجید کی مختلف تعلیمات کو پیش کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر ایک انسان ان کا یقین برپا کر لے اور ان پر عمل پیرا بھی ہو تو وہ دنیائے ہر خوف سے محفوظ اور مامون ہو سکتا ہے مقالہ دلچسپ اور لائقِ مطالعہ ہے لیکن قرآن نے زندگی اور ایمان کا جو تصویر پیش کیا ہے اگر فاضل مولف اس کو بھی پیش نظر رکھتے تو مقالہ زیادہ جامع اور دلائل کے اعتبار سے زیادہ قطعی ہو سکتا تھا۔

سالمین | مترجمہ محمد اشرف خاں صاحب عطا تقطیع خورشید صفحات ۹۹ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ پتہ: مکتبہ اردو لاہور۔

سالمین جہدِ حاضر کی عظیم شخصیت ہے جس نے ایک نہایت غریب گھرانہ میں پرورش پائی۔ مگر آج کی دنیا میں وہ ایک فولادی انسان ہے جس کے حیرت انگیز عزم استقلال، قوت تنظیم اور صلاحیت حکمرانی کی داستانیں بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور ایک عالمِ فطریت سے انگشت بندناں ہے۔ مسئلہ میں اسی عظیم و جلیل شخصیت کے سوانح حیات کے مختلف پہلوؤں اور سوویت روس کی ترقیات روس کا نظام حکومت اور اس کی سیاست خارجہ اور لٹریچر اور ٹالین کی باہمی آمیزش پر روس کے چند ذمہ دار اصحاب نے مقالات لکھے تھے جو لندن سے شائع ہوئے تھے عطا صاحب نے انہیں مقالات کا صاف و سلیس اور شستہ زبان میں اردو ترجمہ کیا ہے جو دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

پنجابی گزٹ سالنامہ | تقطیع کوال صفحات ۱۳۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر اس خاص نمبر کی قیمت ۸ پتہ: دفتر پنجابی گزٹ لاہوری روڈ دہلی۔

پنجابی گزٹ دہلی کی قوم پنجابیان کا ماہوار سالہ ہے جس میں مختلف قسم کے ادبی، اصلاحی اور معاشرتی مضامین ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ دسمبر اور جنوری کا یکجا پرچہ سالنامہ کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔ اس میں سنجیدہ اور ندامتِ ادبی مضامین اور افسانے شامل ہیں۔ نظم کا حصہ بھی اچھا ہے۔ ”عورتوں کی دنیا“ کے عنوان سے ایک مستقل باب ہے جس میں بعض خواتین اور مردوں نے مضامین لکھے ہیں۔ اس رسالہ کو دیکھ کر یہ محسوس کیے کہ خوشی ہوتی ہے کہ جو قوم پنجابیان اب تک صرف ایک تجارتی اور کاروباری قوم سمجھی جاتی تھی اور جس میں ان کی صلاحیتیں بہت زیادہ کامیاب نظر آتی تھیں اب اس قوم کے نوجوانوں میں علم و ادب کا ذوق بھی پیدا ہو رہا ہے جس کو اگر معتدل آب و ہوا میں صحیح تربیت اور نشوونما ملی تو امید ہے کہ اردو ادب کے مستقبل بنانے میں ان نوجوانوں کا بھی ہاتھ ہوگا علاوہ مضامین کے اس خاص نمبر میں اس جماعت کے ممتاز اور نامور حضرات کے فوٹو بھی شریکِ اشاعت ہیں۔

ندوة المصنفین دہلی کی جدید کتاب قصص القرآن

حصہ دوم

شائع ہوگئی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات عبور دیا سی لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوة المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے، یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔

کتاب کی چند خصوصیتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) تمام واقعات کی اساس و بنیاد قرآن عزیز کو بنایا گیا ہے اور صحیح احادیث اور مستند تاریخی واقعات سے ان کی توضیح و تشریح کی گئی ہے۔ (۲) کتب عہد قدیم اور قرآن عزیز کے یقین محکم کے درمیان جہاں کہیں تعارض نظر آتا ہے اس کو یا روشن دلائل کے ذریعہ تطبیق دیدی گئی ہے اور یا پھر قرآن عزیز کی صداقت کو براہین کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ (۳) اسرائیلی خرافات اور معاندین کے اعتراضات کو حقائق کی روشنی میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ (۴) تفسیری، حدیثی اور تاریخی مسائل اور ان سے متعلقہ اشکالات پر بحث و تمحیص کے بعد سلف صالحین کے مسلک قوم کے مطابق ان کا حل پیش کیا گیا ہے۔ (۵) کسی پیغمبر کے حالات قرآن عزیز کی کن کن سورتوں میں بیان ہوئے ہیں ان کو نقشہ کی شکل میں ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔

(۶) ان تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ ”عبر، مواعظ و بصائر“ کے عنوانات سے واقعات و اخبار کے حقیقی مقصد و اصل غرض و غایت یعنی ”عبرت و بصیرت“ کے پہلو کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔

صفحات ۸۴۰ قیمت غیر مجلد چار روپے مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

لئے کا پتہ پتہ ندوة المصنفین دہلی قریب بام

بُرْهَانُ

شماره (۳)

جلد دوم

صفر المظفر وربیع الاول ۱۳۶۲ھ مطابق مارچ ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

- ۱۔ نظرات مولانا مفتی عین الرحمن صاحب عثمانی ۱۶۲
- ۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی ۱۶۵
- ۳۔ امام طحاویؒ مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے ۱۷۵
- ۴۔ اصول و دعوت اسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۱۹۶
- ۵۔ مرزا غالب اور نواب من الدین احمد خان بہادر محترمہ حمیدہ سلطانہ (ادیب فاضل) ۲۱۲
- ۶۔ تلخیص و ترجمہ ۱۔
- ۷۔ ادبیات ۱۔ ع۔ ص ۲۳۳
- ۸۔ ادبیات ۱۔ خواب و بیداری خواب روش صاحب صدیقی ۲۳۱
- ۹۔ نثرات خواب نہال صاحب ۲۳۲
- ۱۰۔ تبصرے م۔ ح ۲۳۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

ہر قوم کی متعدد قومی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تکمیل قومی حکومت کے بغیر خاطر خواہ طور پر نہیں ہو سکتی۔ کسی اجنبی حکومت کے ماتحت کوئی قوم شہری حقوق کی نعمتوں سے خواہ کتنی ہی بہرہ اندوز ہو اور اس کو خیال و عمل اور گفتار و کردار کی کتنی ہی آزادی نصیب ہو لیکن پھر بھی وہ اپنے قومی نصب العین کے تمام اجزاء کو اس وقت تک مکمل نہیں کر سکتی جب تک کہ خود اس کے ہاتھ میں حکومت خود اختیاری کی عنان نہ ہو اور وہ خود اپنی فکر و فہم اور اعتقاد و ایمان کے مطابق اپنے عمل و فعل کو بجالانے میں کامل آزاد نہ ہو۔

آج ہندوستان میں مسلمانوں پر کسی چیز کی بندش ہے؟ وہ آزادی کے ساتھ تازیں پڑھ سکتے ہیں رونے لکھ سکتے ہیں۔ زکوٰۃ ادا کر سکتے ہیں حج کے لئے سفر کر سکتے ہیں، نسبی و عطاوند کی پرکھ کوئی قید و بند نہیں اسلامی مدارس پر حکومت کے پہرے بیٹھے ہوئے نہیں ہیں۔ قرآن و حدیث کے درس پر کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ خانقاہوں کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیئے گئے ہیں قربانی کی کہیں ممانعت نہیں ہے۔ ڈاڑھی رکھنے پر کوئی ٹیکس لگا ہوا نہیں ہے، عورتوں کو بے پردہ ہونے پر مجبور نہیں کیا جاتا، تعلیم کا ہوں میں عربی، فارسی اور اردو کے پڑھنے پڑھانے کو ممنوع قرار نہیں دیا گیا ہے اس میں شبہ نہیں کہ یہ سب آزادیاں ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہیں اور وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور اٹھا بھی رہے ہیں لیکن ساتھ ہی تصویر کے دوسرے رخ پر غور کیجئے کہ کیا یہاں حدود و اندیشہ بھی اسی طرح جاری ہیں جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی آبادیوں میں ہونی چاہئے کیا ایک مسلمان اسے برواشت کر سکتا ہے کہ اس کے شہر میں جگہ جگہ شراب کی دکانیں ہوں عصمت فروشی کے اڈے ہوں۔ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے اخلاق کو خراب کرنے والی عریاں اور متحرک تصاویر کا مظاہرہ ہو اور اللہ کے قانون کے سوا غیر اللہ کے احکام و قوانین کی حکمرانی ہو۔ اگر ایک مسلمان اپنی آبادی میں

ان چیزوں کو برداشت نہیں کر سکتا تو پھر بتائیے کہ آج یہ سب چیزیں آپ کی آنکھوں کے سامنے علانیہ اور کھلم کھلا ہو رہی ہیں یا نہیں آپ زیادہ سے زیادہ یہ تو کر سکتے ہیں کہ جو مسلمان شراب پینے کے ارادہ سے میخانہ جارا ہے اسے سمجھائیں، شراب نوشی کی برائیاں بیان کر کے اسے اس گناہ سے باز رکھنے کی کوشش کریں لیکن اگر اس کے بلوجود وہ نہ مانے اور شراب کے دوچار جام پڑھا کر عقل و حواس کھو بیٹھے تو اب آپ کے ہاتھ میں کوئی طاقت نہیں ہے جس کی وجہ سے آپ اس کو منرادے سکیں اور آئندہ کے لئے اس گناہ کا سد باب کر دیں۔ یہی حال ان دوسری معصیتوں کا ہے جو اسلامی قانونِ فرائض کے خلاف روزانہ آپ کے شہروں میں آپ کی آنکھوں کے سامنے ہوتی رہتی ہیں۔

آپ نے غور فرمایا شہری آزادی کے باوجود ان مواقع پر آپ کی اس سبکی اور بے بسی کا راز کیا ہے؟ اس کا راز بجز اس کے اور کیا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں قانون کی طاقت نہیں خود آپ کو حکومت میں کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کی مثال اس غلام کی سی ہے جس کا مہربان آقا اس کو عمدہ عمدہ قسم کے کھانے کھلاتا ہے۔ اچھے اچھے کپڑے پہناتا ہے اور جس نے اس کو چلنے پھرنے کی بھی آزادی دے رکھی ہے لیکن بہر حال وہ غلام ہے اور اس کا آقا آفتاب۔ ایک حاکم ہے اور دوسرا محکوم، ایک جابر ہے اور دوسرا مجبور۔ آفتاب جیگا اپنی رعایتوں اور مہربانیوں کو اس کو قطع کر سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دین اور ملک دونوں کو تو ام فرمایا گیا ہے یعنی مسلمانوں کو اگر اپنی حکومت حاصل ہے تو وہ اپنے دین پر بھی قائم رہ سکتے اور اس کے تمام احکام و قوانین کا اجرا بھی کر سکتے ہیں ورنہ اگر یہ نہیں ہے تو دین صرف اپنی ظاہری شکل و صورت اور رسوم کے اعتبار سے زندہ رہ سکتا ہے اس کی اہلی روح جس کا قائم و برقرار رکھنا ہر مسلمان کی زندگی کا اولین فریضہ ہے! اقی نہیں رہ سکتی۔

یہ ایک ایسی واضح اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کسی مسلمان کو بشرطیکہ خارجی اثرات اور ماحول کے پیدا کئے ہوئے رجحانات کے باعث اس کی صحیح اسلامی ذہنیت فنا نہ ہوگئی ہو۔ انکار نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس عظیم و جلیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کیا کر رہے ہیں اگر دوسروں سے عبرت حاصل کرنا کوئی گناہ نہیں ہے تو ہم کو خود اپنے پڑوس پر نگاہ ڈالنی چاہئے آج ہندو کا ایک ایک بچہ

آزادی کے جذبات سے سرشار ہے عورتیں تک گھروں سے باہر نکل آئی ہیں بوڑھے اور جوان سب دوش بدوش میدانِ عمل میں مصروفِ تنگ و دو ہیں، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ہمارا نصب العین ان سے کہیں زیادہ اونچا اور بلند ہے۔ وہ آزادی صرف اس لئے چاہتے ہیں کہ ہندوستان ہندوستانیوں کو ملنا چاہئے، لیکن ہمارا مقصد یہ نہیں ہے ہم اس لئے آزادی کے خوابوں میں کہ ہمارے پاس انسانی زندگی کے لئے جو متورِ اعمال ہے ہم سے نافذ کرنا چاہتے ہیں ہم وطنیت کے ہم رنگ زمینِ دام میں گرفتار نہیں ہو سکتے کیونکہ شاعرِ ملت اقبال مرحوم کے بقول وطنیت کا حال یہ ہے کہ جو پیرِ بن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہم کو کسی شخص یا کسی قوم پر محض اس لئے نفرت نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمارے ملک کا باشندہ نہیں ہے یا اس کا رنگ ہمارے رنگ سے مختلف ہے۔ ہم کو محض اس پر ناپسندیدگی ہو سکتی ہے کہ ہم کو اس کی طرح خوشحالی اور ثروت میسر نہیں بلکہ ہمارا نصب العین یہ ہے کہ ہم دنیا میں خدا کے اس قانون کو نافذ کریں جس کے بغیر انسان چین اطمینان اور امن و سکون کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

اگر واقعی ہمارا ایمان ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ہیں جدوجہد بھی جب زیادہ کرنی ہوگی۔ اگر آپ اپنے اس نصب العین کو حاصل کرنے کا ذریعہ پاکستان کے مطالبہ کو ہی سمجھتے ہیں تو بہت بہتر! یہی سہی مگر خدا کے لئے اس کے واسطے کچھ کہجے تو، ہاتھ پاؤں ہلکیے تو آج قومیں اپنی اپنی قسموں کو آزار ہی ہیں۔ آخر آپ کب تک ان سب کا تماشا محض ایک بے تعلق تماشا کی حیثیت سے کرتے رہیں گے۔ اب ملک میں جو انقلاب آرہا ہے اس کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور بس، از زندگی یا موت! اگر آپ بھی زندگی چاہتے ہیں تو اس کا ثبوت دیکھ کر واقعی آپ زندہ رہنے کے قابل ہیں اور زندگی کی ذمہ داریوں کو برداشت کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اگر خدا خواستہ آپ اس میں ناکام رہے تو پھر معنی انقلاب کے دوسرے فیصلہ یعنی موت کو سننے کے لئے تیار رہئے۔

پزیردست و ضربتِ کاری کا ہر مقام میدانِ جنگ میں نہ طلب کر لوئے جنگ

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایہٴ حیات فطرتِ لہو و رنگ ہے غافل نہ جلِ ترنگ

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۹)

از جناب مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ فیصلہ

احرف سے کہ اب رہا احرف سے کہ مسوخ ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ تو اس میں شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو کچھ عرضہ نسخ کی بحث اخیرہ میں تھا وہ سب مصحف عثمانی میں موجود رکھا گیا ہے اس کے سوا بقیہ سب مسوخ ہے۔ یہ تحقیق ابن جریر کے مختار سے ذرا مختلف ہے وہ معین کر کے چھ حروف کا نسخ فرماتے ہیں اور شیخ تعین نہیں فرماتے بلکہ صرف اجمالاً یہ کہتے تھے کہ جو کچھ عرضہ اخیرہ میں تھا خواہ وہ ایک حرف ہو یا زیادہ وہ سب باقی ہے اور اس کے سوا مسوخ ہے۔

حافظ ابن حجرؒ اسی مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "جس قراءۃ پر حضرت عثمانؓ نے صحابہ

کو جمع فرما دیا تھا وہ آخری دور کے موافق تھی۔" ۱

حاکم سے ہانا و حسن مروی ہے۔

عرض القرآن علی رسول اللہ ﷺ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد بار قرآن کا دور

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال جب ربیع الاول سے قرآن کریم کا دور فرمایا کرتے تھے سنہ رحلت میں جو دو آپ نے فرمایا ہے اس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس آخری عرضہ میں ایک یا ایک سے زیادہ احرف جمع ہو گئے، وہ سب مصحف عثمانی میں درج کر دیئے گئے تھے اور جن احرف کی قراءت اس دور میں نہیں ہوئی وہ مصحف عثمانی میں بھی نہیں رکھے گئے۔ یہ ایک نہایت معتدل اور احسن فیصلہ ہے جس کے بعد ثبوت نسخ کی ذمہ داری بڑی حد تک ختم ہو جاتی ہے۔ ۲۔ نسخ الباری ج ۳۔

علیہ وسلم عرضات ویقولون ان قراءتنا کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہماری قرات

هذا ۛ العرضۃ الاخیرۃ آخری دو روایاتی تھی۔

اسی طرح جب ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ آخری قرات کو کونسی تھی تو جواب یہی دیا گیا کہ زید بن ثابتؓ کی

بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آخری قرات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تھی۔ حافظ ابن حجر اس کا جواب

یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون هرود قول میں اس طرح جمع ہو سکتا ہے کہ دونوں

العرضتان الاخيرتان بالحق فین دونوں کو آخر دو حرفوں کے اعتبار سے کہا جائے لہذا

فيصح اطلاق الاخرية على كل منهما۔ اب دونوں کو آخر کہا جا سکتا ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ متار ابن جریر کے موافق اگر ا حروف سہ منسوخ ہو کر صرف ایک حرف باقی

رہ گیا تھا تو کچھ قرات سب سے باہمی اختلاف کی وجہ کیا ہے تو اس کا جواب امام قسطلی نے حسب ذیل تحریر فرمایا

قرات سبعہ میں کلمات کی زیادتی و نقصان کے اختلاف کی وجہ نسخ عثمانیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ

حضرت عثمانؓ نے جب مختلف بلاد میں مصاحف ارسال فرمائے تھے تو بعض نسخوں میں کچھ زیادات بھی تحریر

فرمادی تھیں جو دوسرے نسخہ میں نہ تھیں جس کا مطلب یہ تھا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان آیات کی قرات

ان زیادات کے ساتھ بھی درست ہے اور اس کے بغیر بھی صحیح ہے۔ اب جس جگہ جو مصحف چنچا اسی کے مطابق

اس جگہ کی قرات مشہور ہو گئی۔ جہاں مصحف میں زیادت تھی اس جگہ کے قرار نے اس زیادت کو اپنا مختار بنایا

اور جہاں یہ زیادت نہ تھی ان اطراف کے قرار نے اس کے بغیر قرات کی۔

ابن جریر کے بیان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے مصحف کی اور مصحف شامی

میں جو ایسے اختلافات تھے ان کو تفصیل تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ غالباً جمع قرآن کی خدمت ان کے سر رکے جانے کی جہاں اور جوہ تھیں نجلہ ان کے یہ بھی ہوگی۔ ۲۔ مقدمہ تفسیر میں ۱۰۔

حافظ ابن حجر[ؒ] ابن ابی ہاشم (متوفی ۷۰۵ھ) نقل ہیں کہ اختلافِ قرأت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف صحابہ جب اطرافِ عالم میں پھیلے تو جہاں جو صحابی پہنچا اس جگہ کے لوگوں نے اُسی کی قرأت اختیار کر لی لیکن جب دور عثمانی آیا اور صرف مصاحفِ عثمانیہ کے مطابق قرآن پڑھنا لازم کر دیا گیا تو اس امر واجب الاقتال کی بنا پر رسمِ مصحف کے خلاف جو جو قرأت تھیں وہ سب متروک ہو گئیں۔^۱ مگر چونکہ اس دور کے رسمِ کتابت میں نقاط اور اعراب ہوتے نہ تھے اس لئے جو اختلافات اس جہت سے تھے وہ پھر بدستور باقی رہے۔ مثلاً جہاں تعلقون بالتاء پڑھا جاتا تھا وہاں بالتاء پڑھا جاتا رہا اور جہاں بالیاء پڑھا جاتا تھا وہاں اسی طرح جاری رہا اور اس طرح مختلف بلاد میں مختلف صحابہ کی قرأت جہاں تک رسمِ مصحف ان کو متعل تھا بدستور جاری رہی۔

ہمارے اس بیان کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہئے کہ رسمِ مصحف عثمانی کے اختلاف یا گنجائش کے نتیجہ میں قرأ کا یہ اختلاف پیدا ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قرأت کہ قبل از مصحف جاری تھیں اب ان میں سے صرف اسی قدر باقی رہ گئیں جتنا کہ ان میں سے رسمِ مصحف کے مطابق تھیں۔ یہی امام قرطبی کی مراد ہے جیسا کہ ابن ابی ہاشم کے تفصیلی بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں صرف وہ قرأت جو کہ نہ صاحب کے رسمِ کتابت کے برخلاف تھیں وہ ترک کر دی گئیں۔

حافظ ابن عمار سے نقل فرماتے ہیں^۲

واصح ما علیہ المحذوق ان الذی یقرأ علماء حاذقین کا صحیح تر قول یہ ہے کہ جو قرأت کلاب

الآن بعض الحروف السبعة المأذونہ رائج ہیں یہ پوس سات الحرف کی قرأت نہیں ہیں

۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ ————— عہ ہم نے اپنے پہلے مضمون میں کئی جگہ نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے اور اسی طرح تصانیع میں بھی یہ لفظ موجود ہے مگر مناسب ہے کہ اس کی بجائے لفظ متروک استعمال کیا جائے۔ نسخ سے رفع مشروعیت کا ایہام ہوتا ہے اور لفظ متروک میں بقا و مشروعیت کے باوجود پھر مصلحت ترک کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ یہ بحث جدا ہے کہ نسخ کا اطلاق کتنے معانی پر ہو سکتا ہے ————— ۲۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۴ و ۲۵۔

فی قرآنہا کاکلہا۔ بلکہ ان میں سے بعض کی ہے جن کی اجازت حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو دیدی تھی۔

اس کے بعد اس کا ایک ضابطہ کہیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جو قرارت رسم مصحف کے موافق ہو وہ تو صحیح اور معمول بہا ہوگی اور جو قرارت کہ اس کے مخالف ہو وہ سب متروک کہی جائے گی جیسا کہ (إِنْ يَبْتَغُوا فُضْلًا فِئْتِنَ رَبِّكَمْ فِیْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ۔ یَا صِبْیَ اِذَا جَاءَ فَطَمَ اِلَیْهِ وَالنَّصْرَانِ ہر دو آیات میں زیر خط کلمات رسم مصحف کے خلاف ہیں لہذا دونوں متروک کہی جائیں گی۔ ابن عمار کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت سے اس قسم کے کلمات جو صحابہ سے ثابت ہیں ممکن اور بہت ممکن ہے کہ وہ ان کو بطریق شرح و بیان مرد صادر ہوئے ہوں اور قرآن کریم میں بطور تفسیر لکھے گئے ہوں۔ پھر بعد میں یہ گمان ہونے لگا ہو کہ شاید یہ قرآن کا جز تھے۔ بہر حال جب مصحف عثمانی میں ان کا وجود نہ رہا تو ان کو ترک ہی کر دینا لازم ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ قرآنہ شاذہ تھیں یا یہ کہ کلمات قرآنہ کی تفسیر ہی تھیں اور اسی لئے مصحف عثمانی میں ان کو نہیں لیا گیا۔ فتح الباری میں اس ضابطہ کی مزید تفصیل یوں مذکور ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے چند امور کی ضرورت ہے۔

(۱) صحیح سند سے منقول ہونا۔

(۲) عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا۔

(۳) رسم مصحف کے موافق ہونا۔

بعض شمارنے پوتھی شرط کا اور اضافہ کیلئے یعنی یہ کہ اس پر اتفاق بھی ہو۔ مکی بن ابی طالب فرماتے ہیں کہ اتفاق سے مراد قرار مدینہ اور کوفہ کا اتفاق ہے بالخصوص امام مافع اور عاصم کا۔ ہاں کبھی کسی اتفاق سے اب حرمین شریفین کا اتفاق بھی ملا دے لیا جاتا ہے۔

نام کو اشی فرماتے ہیں کہ صحت قرارت کا مدار اسی ضابطہ پر ہے خواہ اس ضابطہ کے موافق یہ قرارت صحیح ہوں یا اور مترادف ہوں اور جس قرارت میں ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے گی تو اسے شاذ

کہا جائیگا۔ ابو الخیر بن الجزری نے کتاب النشر کے شروع میں اس ضابطہ کو اور مبسوط نقل فرمایا ہے۔

کل قراءة وافقت العربية ولو لوجه ہر وہ قرأت جو عربیت کے لحاظ سے درست ہو خواہ

ووافقت المصاحف العثمانیہ ائمہ نحو میں سے کسی ایک ہی کے قول کے موافق ہو،

ولو احتماراً وصح سندھا ضعیفاً لئلا خواہ بطریق احتمال ہی اور اس کی سند بھی صحیح ہو تو وہ

الجميعۃ التي لا يجوز ردھا ولا یجوز انکارھا بلکہ

انکارھا بل ہی من الاحرف السبعة وہ ان سب سے حرف میں شمار ہوگی جس پر کہ

التي نزل بها القرآن ووجب علی قرآن نازل ہوا تھا۔ لوگوں پر اس کا قبول کرنا

الناس قبولھا سواء کانت عن الائمة لازم ہوگا خواہ اس کے بعد وہ ائمہ سے

السبعة ائمۃ عن العشرة ائمۃ عن غیرہم منقول ہو یا عشرہ دست یا ان کے سوا اور

من الائمة المقبولین وعلی اختلافہ دوسرے قبول ائمہ سے مگر جب ان

رکن من هذه الارکان الثلاثہ تطلق تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی

علیہ ضعیفۃ او شاذۃ او باطلۃ سواء جائیگی تو اس پر ضعیف یا شاذ یا باطل ہونے کا حکم

کانت عن السبعة ائمۃ عن ہوا کبر منہم۔ لگادیا جائیگا خواہ وہ کسی سے بھی منقول ہو۔

ابو شامہ المرشد الحنفی میں فرماتے ہیں کہ سب سے قرأت پر کسی کو یہ دھوکا نہ کھانا چاہئے کہ وہ سب

کے سب متواتر ہیں بلکہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے لہذا جس قاری کی قرأت بھی اس ضابطہ کے مخالف

ہوگی وہ جمع علیہ بھی نہ جائے گی ہاں ان ائمہ سے کی قرأت چونکہ مشہور ہوگئی ہیں اور زیادہ ترجیح علیہ قرأت

ہیں اس لئے دوسرے اماموں کی قرأت پر ان کو ترجیح ہے ورنہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے۔ ابن الجزری نے

اپنے مذکورہ بالا بیان میں سے چند قیود کے فوائد خود بتلائے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ ولو بوجہ کے تعمیم سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ صحت قرأت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے

قرارت میں لفظ من زیادہ ہے اور مصحف کی میں یہ زیادتی موجود ہے لہذا اب شاذ قراءہ صرف اس کو کہا جائیگا جو مصحف عثمانی میں سے کسی کے رسم کے موافق نہ ہو کیونکہ وہ مجمع علیہ رسم کے خلاف ہو جائیگی۔

ولو احتما لا کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ قرارت حقیقتہً مکتوب نہ ہو مگر اس کو تقدیراً پڑھا جاسکے جیسا کہ مات یوم الدین لفظوں کے لحاظ سے یہاں الف نہیں ہے مگر چونکہ صحتِ سند کے لحاظ سے مالک زیادۃ الالف ثابت ہے لہذا رسم مصحف میں گو حقیقتہً نہ ہی مد تقدیراً اس کی صحت ثابت رہیگی جیسا کہ مالک کا املار بھی مصحف میں بحذف الالف ہی ہے۔

وصحہ سندھا صحتِ سند سے مطلب یہ ہے کہ اس قرارت کے ناقل ہر دو میں عادلین اور اہل حفظ حضرات ہوں اور اس کے باوجود جو اس فن کے ماہر حضرات ہیں ان کے نزدیک مشہور بھی ہو۔ انا م کی فرمائے ہیں کہ قرآن کریم میں جو قرارت مروی ہے وہ تین قسم کی ہیں۔ (۱) جس کی قرأت واجب اور اس کا منکر کافر ہو۔ یہ وہ قرارت ہیں کہ ثقافت نے نقل کیا ہو اور عربیت اور خط مصحف کے مطابق ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جو بطور آحاد منقول ہو اور بلحاظ عربیت گو صحیح ہو مگر رسم مصحف کے خلاف ہو یہ قرارت دوسرے درست نہیں اول تو اس لئے کہ قرارت مجمع علیہ کے خلاف ہوئی۔ دوم اس لئے کہ بطور آحاد منقول ہوئی حالانکہ قرآن ہونے کے لئے بطریق تو اتز نقل ضروری ہے لہذا اس کا منکر کافر نہ کہا جائیگا البتہ علی الاطلاق اس کا انکار بھی اچھا نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ کہ ثقہ شخص سے منقول ہو مگر عربیت کے لحاظ سے صحیح نہ ہو یا اس کو نقل ہی غیر ثقہ شخص نے کیا ہو تو یہ قرارت اگرچہ رسم مصحف کے موافق ہو مگر پھر بھی مقبول نہ ہوگی۔

ابن الجوزی نے پہلی قسم کی مثال یہ بیان کی ہے۔ مالک و مالک۔ یخدر عون و یخادر عون اس جگہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرارت والد ذکر الانثیٰ ہی کیونکہ یہ بطریق آحاد منقول ہے اور بلحاظ عربیت بھی صحیح ہے مگر رسم مصحف کے موافق نہیں۔ رہ گئی اُن قرارت کی مثال

جن کو غیر ثقہ نے نقل کیا ہے کتب میں بکثرت موجود ہیں یہ سب قرارات شاذہ یا ضعیفہ ہیں۔ البتہ وہ قرارات جن کو ثقہ نے نقل کیا ہو مگر اس کی صحت کے لئے بلحاظ عربیت کوئی وجہ نہ ہو اس کی مثال قریب قریب معدوم ہے چوتھی قسم ایک اور بھی ہے مگر وہ بھی مردود ہے اور یہ وہ قسم ہے جو بلحاظ عربیت صحیح اور رسم مصحف کے موافق ہو مگر کسی طور پر بھی سلف سے منقول نہ ہو۔ اس قسم کو رد کرنا ہی مناسب ہے اور اس کا مرتکب ایک بڑے گناہ کا مرتکب ہے امام ابو نعیمہ فضائل القرآن میں فرماتے ہیں کہ قرارات شاذہ کا بڑا مقصد قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے مثال کے طور پر حضرت عائشہؓ کی قرارات الصلوة الوسطی صلیۃ العصر مشہور قرارات میں صلیۃ العصر کی زیادتی نہیں ہے مگر حضرت عائشہؓ کی قرارات کو یا قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارات ناقطعوا ايمانھا یہ قرارات بھی مشہور قرارات میں لفظ ایدھا کی مفسر ہے۔ اسی طرح حضرت جابرؓ کی قرارات قان اسہ من بعد اکراھمن لھن غفور رحیم تابعین سے بھی اسی قسم کی تفاسیر منقول ہیں مگر ان کا قرآن ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔

الغرض ثبوت قرآنیۃ کے لئے کن اہم صحت نقل ہے رسم مصحف کی موافقت اور ائمہ نحو کے اقوال سے مطابقت یہ گویا ضروری سہی مگر پھر بھی بعد کا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد اب اس کا فیصلہ خود فرمایا جائے کہ جس قرآن میں ائمہ نحو کی مخالفت سے قطع نظر کہ ان کی موافقت حاصل کرنے کے لئے بھی کوئی ترمیم برداشت نہ کی گئی ہو کیا اس متعلق یہ یگانہ کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ عہد عثمانی میں جس جماعت نے جمع قرآن کی خدمت انجام دی تھی وہ بڑے بڑے مشاہیر اہل لسان حضرات تھے اگر قرآنی کلمات میں کوئی سقم ہوتا یا اس میں دخل دینا جائز ہوتا تو وہ کیونکر ان خلاف قواعد امور کو ماقی رہنے دیتے جن کو بظاہر عربیت کے خلاف سمجھا جاسکتا تھا۔

پھر کس قدر غضب ہے کہ جو چیز قرآن کی انتہائی حفاظت کی دلیل ہے آج اسی کو خصوم منہ بھر کر تحریف کی دلیل بنا رہے ہیں یعنی بعض وہ مواضع جو بظاہر قواعد عربیت کے خلاف نظر آتے ہیں ان کو پیش کر کے

یہ نتیجہ کا لاجز رہا ہے کہ گویا قرآن میں ضرورتاً حریف ہوئی ہے ورنہ نظم قرآنی ایسی خلاف قاعدہ کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ عرض بھی ان دشمنانِ دین کا کچھ بے عزاد نہیں بلکہ آج سے بہت قبل علمائے خود لکھنؤ اس کی پوری جوابدہی بھی کر دی ہے جسے شوقِ ہودہ تفسیرِ اتفاق دیکھ لے۔ علامہ سیوطی نے اس پر نقل ایک فصل قائم کی ہے اس کے مطالعہ کے بعد یہ ظاہر ہو گا کہ جن امور کو خلافتِ توہد کہا گیا تھا کیا وہ خلافِ قواعد ہیں۔ یا محض اپنے قصورِ نظر اور کم علمی کی وجہ سے ان کو خلافِ ضابطہ کہا گیا ہے۔ میری غرض تو اس وقت صرف اس قدر ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر یہ امور خلافِ ضابطہ قرآن میں آچکے ہیں تو اس کی ذمہ داری صحابہ کرام کے سر نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے پاس اس بات کے لمحہ بہت روشن شہادتیں موجود ہیں کہ جو قرآن نازل ہوا تھا بلا تخریب و ہی ہم تک پہنچا ہے اب اگر نازل شدہ قرآن ہی خلافِ قاعدہ عرب تھا تو امر دیگر ہے۔

صحیح بخاری کتاب التفسیر میں ایک روایت ہے جس میں حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عثمانؓ کا ایک مکہ نہ درج ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں صحابہ کرام نے کہاں تک اپنی رائے کو دخل دیا ہو قال ابن الزبیر قلت لاحتسان بن علفان ابن زبیر فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ سے والذین يتوفون منكم ويذرون ازواجاً کہا کہ آیت والذین يتوفون فمجب دوسری آیت قال قد صنعتها الآية الاخرى فلم تكتبها سے نسخ ہو چکی ہو پھر آپ نے قرآن میں اُسے وتدعها قال یا ابن ابی لا اغیر شیئاً کیوں رہنے دیا۔ فرمایا کہ میں قرآن کی کوئی شے منہ من مکانہ۔ بھی اپنی جگہ سے بدل نہیں سکتا۔

سبحان اللہ یہ وہی جواب ہے جو صاحبِ نبوت کی زبان سے نکلا تھا قل ما کیوں فی ان ابدالہ من تلقا نفسی۔ کافروں نے جب یہ درخواست پیش کی کہ آپ قرآن میں کچھ ترمیم فرما دیجئے تاکہ ہم لوگ اُسے مان سکیں تو جواب یہی ملا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کہہ دو کہ بھلا مجھے قرآن کا اپنی جانب سے بدلنے کا کیا حق ہو جس کا کلام ہے وہی اسے بدل سکتا ہے۔ اسی طرح جب حضرت عثمانؓ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے بھی یہی جواب

دیا ہے کہ جب یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلاوت ہوتی رہی ہے تو اگرچہ منسوخ بھی ہو مگر میں اپنی رائے سے اس کو کیسے قرآن سے خارج کر سکتا ہوں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن کے تحفظ میں رکن اہم اسی نقل صحیح کو سمجھا ہے اور قیاس آرائیوں کی کوئی پرواہ نہیں کی لہذا خصوم کا چند زمرعہ خلاف قوانین عرب کلمات قرآن میں پیش کر کے نتیجہ پیدا کر لینا کہ اس میں تحریف ہوگئی ہے قطعاً غلط ہے۔ بالضرر اگر انھیں تسلیم کیا جائے تو بالعکس ہی اس کی حفاظت نامہ کی دلیل ہوگی کہ جو اعتراضات عجم کے اذہان میں آسکتے تھے عرب کے رہنے والے صحابہ نے اس کے ازالہ کی بھی کوشش نہیں کی اور بالحاظ اعتراض و جواب جیسا قرآن صاحب نبوت سے ان کو پہنچا تھا اس کو موعن امت کے سپرد کر دیا یا پھر یہ ماننا پڑیگا کہ درحقیقت قرآن میں کوئی چیز محل اعتراض ہی نہ تھی بلکہ یہ سب کچھ متبعین ہی کی خوش فہمی کا ثمرہ تھا۔

مگر یہ بات ایک منٹ کے لئے بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ جن مواضع کو خلاف قوانین عرب کہا جا رہا ہے وہ علی رؤس الاشباد پڑھ چڑھ کر سنائے جا رہے تھے پھر قرآن کے دشمنوں میں سے کسی ایک نے یہ نہ کہا کہ جس قرآن کے معجزہ ہونے کا دعویٰ ہے وہ معجزہ تو رکنا صحیح بھی نہیں ہے کیا کوئی تاریخی شہادت ایسی پیش کی جاسکتی ہے جس سے ایسے اعتراضات خصوم کی زبانی منقول ہونا ثابت ہو سکے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ جن بے سرو پا اور موضوع روایات سے اس جگہ کام لیا گیا ہے اس میں اگر اس قسم کی خرافات درج ہے تو وہ بھی مسلمانوں ہی کی زبانی ہے نہ کہ کسی دشمن کی یہ کفر تجب خیر بات ہے کہ محل اعتراض کو مسلمان تو کہتا پھرے اور دشمن زبان پر بھی نہ لائے۔ یہ خود اس بات کا ایک زبردست قرینہ ہے کہ جس نے بھی ان روایات کو وضع کیا ہے اس نے خود اپنی روایات موضوعیں یہ دواستہ وضع پر ایک بڑا قرینہ چھوڑ دیا ہے۔ بہر حال میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اگر ائمہ بخو کے برخلاف کلمات کی تحریف کی بدولت قرآن میں والعیاذ باللہ داخل بھی کر دیئے گئے تھے تو در عثمان تک ان کو کوئی مجھ نہ سکا اور آج ہندوستان گونگے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت کا انکار ہے اس لئے اس کی جوابی ہی میں

معرضین کا مقصد یہی ہوگا کہ اس کی ذمہ داری کہیں اور پورا نہ کی جائے۔ (بقیہ آئندہ)

امام طحاوی

(۵)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

قاضی حنبلیہ اور | اور صرف استاذی و شاگردی نہیں بلکہ جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے، امام طحاویؒ
امام طحاویؒ میں بے محنتی | قاضی حنبلیہ کی جلالت شان اور خاصی طبیعت کے باوجود ان سے بہت مانوس اور شوق ہو گئے
تھے جس کا ثبوت ایک تو اسی مذکورہ نقلیہ سے ہوتا ہے، نیز طحاویؒ خود ہی بیان کرتے ہیں کہ حنبلیہ سے میں بہت کھل
کھل کر باتیں کرتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ایک دفعہ زرافاضی صاحب طحاویؒ پر جھجھلا بھی گئے، قصہ یہ ہے کہ جب دونوں
میں ملاسم بے تکلفی کی حد تک پہنچ گئے تو مختلف مسائل کے سلسلہ میں امام طحاویؒ اپنے اساتذہ کے اقوال و آراء کو بھی
بطور سند کے حنبلیہ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے، جیسا کہ گذر چکا۔ طحاویؒ کے اساتذہوں میں ایک عالم و محدث ابن ابی
عمران بھی تھے چونکہ ان ہی سے امام حنبلیہ کے یہاں سے ہٹنے کے بعد طحاویؒ نے زیادہ نفع اٹھایا تھا اس لئے قدرتی
طور پر مذکور ہیں وہ ان کے حوالوں سے اکثر چیزیں بیان کرتے تھے۔ غالباً قاضی حنبلیہ کو اپنے نظریات کے مقابلہ میں
ابن ابی عمران کے قول کا پیش کرنا کچھ گراں گزرتا تھا مگر طحاویؒ کے لحاظ سے اپنے اس جذبہ کا اظہار نہیں کرتے تھے، مگر
آخر تک ایک دن جب گفتگو کی مجلس گرم تھی حسب دستور اس وقت بھی مسلسل طحاویؒ تال ابن ابی عمران
کہتے جا رہے تھے۔ قاضی کے لئے آخر یہ ان کا طرز عمل قابل برداشت ہو گیا اور بہم ہو کر بولے

الحکم تقول قال ابن ابی عمران وقد رايت تم کب تک بولتے جاؤ گے ابن ابی عمران نے یوں کہا یوں کہا

ہذا الرجل بالعراق۔ میں نے اس شخص کو عراق میں دیکھا تھا۔

مطلب یہ تھا کہ بھائی آپ کے استاد ابن عمران کو میں سرزمین عراق میں دیکھ چکا ہوں، پیارے وہاں تو معمولی آدمی تھا اور اس کے بعد تو قاضی کی زبان سے ایک ڈھلا ہوا یہ فقرہ نکل پڑا۔

ان البغالت بأرضكم تستند
تمہاری سرزمین میں تو ایسی چیزیں ہیں کہ کوئی شک نہیں کرتا یہاں سچ لگ رہا جاتی ہے
امام عطاوی کا بیان ہے کہ یہ فقرہ قاضی حروبہ کی زبان سے نکلا۔ اس طرح سب سے ساختہ شک کہ مصر میں اس فقرہ نے بھی ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور شاید اب بھی اس کا شمار عربی کی مثل السرائیں ہو گا یا عربیہ کی بدولت ایک تو تسلید والا فقرہ اور دوسرے یہ دونوں ضرب المثل بن گئے۔

قاضی حروبہ کا ابن ابی عمران کے متعلق ایک مدت کے ضبط کے بعد اتنی بات کہنی کوئی معمولی بات نہ تھی جس شخص کی جیا اور شرم کی یہ حالت ہو جیسا کہ بیان کر آیا ہوں کہ کسی نے کھانے پینے وضو کرتے ان کو نہیں دیکھا حد یہ تھی کہ خادم کو بھی بلانے کا ایک خاص طریقہ تھا۔ ابن زولاق ہی کی روایت ہے کہ قاضی ابن الحداد مجھ سے کہتے تھے کہ میں نے قاضی حروبہ کے گھر کے لوگوں سے پوچھا کہ جب کوئی ان کو کھانے پیتے نہیں دیکھتا تو کیا ذکر بھی نہیں دیکھتے قاضی آخر کرتے کیا ہیں۔ ان کے گھر کے لوگوں نے بیان کیا کہ قاضی کے پاس کوئی خاص بزن تھا جو سر ہال سے چھپا رہتا تھا اس میں قاضی صاحب کے کھانے پینے کی چیزیں رہتی تھیں۔ خادم کمرے میں اس کو رکھ آتا۔ قاضی اندر چلے جاتے جب فارغ ہوتے تو آواز دیکر خادم کو نہیں بلاتے بلکہ

فاذا فرغ یا کل نفر المائدة بأصبعه۔ جب کھانے سے فارغ ہو جلتے تو میز پر انگلی مارتے

فیدخل الغلام فیرفع المائدة و اس کی آواز سن کر غلام اندر چلا اور میر کو اٹھا لیتا اور

یا لکی بالطشت و میز پر۔ طشت لاکر دنیا پھر باہر ہو جاتا۔

قاضی تمہا ہی میں جب اچھی طرح ہاتھ منہ دھو لیتے تو پھر وہی طشت کو انگلی سے ٹھکراتے تب غلام نکل ہوتا اور طشت کو اٹھا کر لے جاتا۔

یہ تو کھانے پینے کے آداب تھے۔ وضو و غسل وغیرہ کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ آفتاب یا لوٹا جو برتن ہو اس کو

ٹھوکر سے بجا کر نوکر بلایا جاتا اور رخصت کیا جاتا۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جس کے شرم کا یہ حال ہو کہ خادم کے بلانے میں بھی جاتا ہی ہو۔ مطاوی سے اتنی گفتگو بھی انھوں نے گویا بہت زیادہ تحمل اور ضبط کے بعد کی ہوگی۔ اور اس سے امام مطاوی کی جو عظمت ان کے قلب میں تھی اس کا پتہ چلتا ہے۔

قاضی حربوہ عہدہ قضا سے جدا ہونے کے بعد کچھ دن اور مصر میں رہے، پھر بغداد ہی واپس ہو گئے۔ ان کے چلے جانے کے بعد چونکہ امام مطاوی کی عمر زیادہ ہو گئی تھی اور قاضی حربوہ کی قدر افزائیوں نے ان کی عظمت و جلالت کو اور دو بالا کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربوہ کے جانے کے بعد مصر میں امام مطاوی کے ہم پلہ شاید ہی گنتی کے دو تین آدمی رہ گئے ہوں۔ عام طور پر اب صرف عوام ہی میں نہیں بلکہ خواص میں بھی ان کی بڑی آؤ بھگت ہونے لگی اور رفتہ رفتہ مصر ہی نہیں بلکہ بغداد میں بھی ان کا شمار مصر کے ارباب حل و عقد اور چیدہ لوگوں میں ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی حربوہ کی جگہ جب بغداد سے خاص اسباب کے ماتحت ابن کرم نامی ایک نوجوان نا تجربہ کار عالم قاضی مصر کا بنا کر بھیجا گیا تو اسی کے ساتھ خلیفہ وقت کے وزیر ابو الحسین ابن الفرات نے ایک مراسلہ بھی اس لئے جاری کیا کہ گو قاضی تو ابن کرم ہی ہیں گے لیکن چونکہ ابھی تو انھوں نے اس لئے نیابت میں کی پختہ کار عالم کا بھی تقرر کیا جائے۔ ابن الفرات نے اس مراسلہ کو مصر کے چار سربراہوں کو لکھ کر ان کے نام جاری کیا تھا۔ ان چاروں میں ایک نام مطاوی کا بھی تھا۔

خیر ان چاروں نے مل کر نائب قاضی کے لئے جس کا انتخاب کیا اور جس طریقہ سے کیا یہ ایک طویل قصہ ہے مجھے تو صرف امام مطاوی کے اس مقام اور منزلت کو بتانا ہے جو ان کو مصر میں اب حاصل ہو گئی تھی کہ عباسی خلافت کا وزیر بغداد سے ان پر اعتماد کرتا تھا اور یہ واقعہ تو اس وقت کا ہے جب قاضی حربوہ ابھی مصر ہی میں ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ مالک محروسہ عباسیہ میں ان کی شہرت قاضی حربوہ کے عہد ہی میں ہو چکی تھی۔

گذشتہ بالا واقعات سے ایک نتیجہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے اور میرے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ محمد بن عبد کی سکریٹری ہونے کے بعد پھر امام مطاوی نے حکومت سے ملازمت اور عہدہ داری کے تعلق نہ پیدا کرنے کا ارادہ قطعی طور پر کر لیا تھا۔ ورنہ ابن الفرات وزیر خلافت عباسیہ نے جہاں ان کو نائب قاضی کے انتخاب کے لئے مراسلہ بھیجا تھا

یہ ہی کیوں نہیں کیا کہ خود ان ہی کو قاضی بنا دیتا۔ اس لئے کہ بغداد تک طحاوی کی جو شہرت پہنچی ہوگی، ظاہر ہے کہ وہ دولت و اہمیت کی توہوگی نہیں۔ یہاں سے ایسے کہاں کے امیر تھے۔ لامحالہ ہی ماننا پڑے گا کہ علم و فضل نے ان کے نام کو اونچا کیا تھا اور جب ان کا علم و فضل مسلم تھا تو نائب قاضی ہونے کی صلاحیت ان سے زیادہ اور کس میں ہو سکتی تھی خصوصاً جب قاضی بکرا اور قاضی محمد بن عبدہ دو وزیر ہوتے قاضیوں کے سکریٹری کا کام ایک زمانہ تک یہ انجام دے چکے تھے نیز اگر ان کی خواہش ملازمت کی ہوتی تو جب ان کو بھی بغداد سے نیابت کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا تو اپنے رفقاء کار کو ایسا ہی ہموار کر کے خود اس عہدہ پر قبضہ کر سکتے تھے۔

بہر حال میرا خیال یہی ہے کہ اس ملازمت اور اس کے بعد جمع تخریبات حکومت کے عہدہ کے ان کو دو دفعہ ہر چکے تھے اس نے پھر اس چمکی ہوئی چیز کے نگھنے پران کو آمادہ نہ کیا۔ غالباً منجملہ اور وجوہ کے ان کی شانِ استغنا بھی آئندہ ان کی عظمت پر اثر انداز ہوئی۔

امام طحاوی کی ایک بات البتہ اس سلسلہ میں قابلِ ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں کی کمیٹی کے سپرد ابنِ مکرم قاضی کی نیابت بے تعصبی کا مسئلہ کیا گیا تھا تو جیسا کہ ابنِ یونس نے لکھا ہے ان حضرات نے ابو الذکر کا انتخاب کیا تھا۔ لہٰذا اور یہ ابو الذکر حاکم مالکی المذہب تھے، اور ابنِ مکرم اگرچہ جو ان تھا لیکن حنفی مذہب رکھتا تھا۔ علامہ طحاوی اگر متعصب آدمی ہوتے تو اتنا ضرور کرتے تھے کہ بجائے مالکی کے کسی حنفی کے تقرر کرانے کی کوشش کرتے خصوصاً ایک بڑا نقطہ بحث ان کا یہ ہو سکتا تھا کہ جب اصل قاضی کا مذہب حنفی ہے تو نائب کو بھی حنفی ہی ہونا چاہئے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا اور باوجود مالکی ہونے کے ابو الذکر محمد بن یحییٰ المالکی کا ہی انتخاب کیا۔ مگر اس رواداری کا اثر یہ ہوا کہ ابو الذکر کو بھی امام طحاوی کے اس سلوک کا لحاظ کرنا پڑا۔ خصوصاً اس مشہور مسئلہ میں جس کا ذکر منصور رقیہ کے سلسلہ میں گذر چکا یعنی تین طلاق والی عورت کو نان و نفقہ ملنا چاہئے چونکہ یہ بڑا اہم تاریخی اختلافی مسئلہ تھا اور احتیاط اس کو قرآن و سنت و اجماع سب ہی کے مخالف خیال کرتے تھے اس لئے ابو الذکر باوجود مالکی ہونے کے اس مسئلہ میں حنفیوں کے مسلک کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے۔

بہر حال اب واقعی ابو جعفر طحاوی مصر میں امام طحاوی کے منصب پر پہنچ گئے تھے۔ یا ایک دن مصر ہی میں ان کا حال یہ تھا کہ قاضیوں کی ماتحتی میں کتابت کا کام کرتے تھے۔ محمد بن عبدہ قاضی ان کو ایک خشک لکڑی اور بانس سے کم مرتبہ قرار دیتے ہوئے ڈانٹتا ہے اور بچا ہے خاموش ہو جاتے ہیں اور اب اسی مصر میں ان کے سامنے حق تعالیٰ کی شان دیکھے کہ وہ دن آیا کہ ابن کرم کے بوجہ مصر کے قاضی عبد الرحمن بن اسحاق الجوهری بغداد سے مقرر ہو کر آئے تو اگرچہ یہ علاوہ فقہ و محدث ہونے کے فن حساب میں بھی جس سے علما کو کم لگاؤ ہوتا ہے مہارت و تعینت رکھتے تھے اور بڑی جلالت قدر و عظمت شان کے مالک تھے مگر اس کے باوجود امام طحاوی کا اتنا ادب کرتے تھے کہ وہ اس وقت تک سوار نہیں ہوتے تھے جب تک طحاوی سوار نہ ہو لیتے۔ اور اسی پر اکتفا نہیں بلکہ اپنے اجلاس میں جب وہ ہر طرح کے لوگوں سے بھرا ہوتا طحاوی کے متعلق یہ الفاظ کہتے ہوئے عائدنا ہو قد و تننا اور پھر فراتے کہ قصا کوئی ایسا عہدہ نہیں ہے جس کی وجہ سے میں ابو جعفر طحاوی کے مقابلہ میں فخر کروں۔ (ملفوظات ص ۵۳۶)

عبد الرحمن بن اسحاق تو مسلک حنفی بھی تھے اور امام طحاوی کی ساری عمر جواب قریب انہی کے پہنچ چکی تھی حنفی مذہب کی تائید میں ہی گزری تھی، بیسیوں کتابیں جن کا ذکر آگے آئے ہیں وہ اس وقت لکھ چکے تھے پھر عمر میں ہی امام طحاوی سے کم تھے۔

لیکن جب عبد الرحمن بن اسحاق کا دو ختم ہو گیا اور ایک مالکی قاضی احمد بن ابراہیم کا مصر کی قضاوت پر تقرر ہوا تو خیال ہو سکتا تھا کہ اب شاید طحاوی کی اتنی عظمت وہ نہ کریں گے مگر مصراہوں کی حیرت کی انتہاء نہ رہی جب انھوں نے دیکھا کہ احمد بن ابراہیم نے عبد الرحمن قاضی سے بھی دو قدم آگے بڑھ گئے یعنی علاوہ معمولی تعظیم و تکریم کے وہ امام طحاوی کے باضابطہ شاگرد بن گئے اور باوجود قضاوت مصر کے جلیل عہدہ پر ہونے کے ان کے علم سے جس کی واقعی نظیر اس وقت اگر دنیا میں نہیں تو مصر میں یقیناً موجود تھی۔ استفادہ کرنے سے نہیں شرارتے تھے حالانکہ وہ جس قسم کے شرمیلے آدمی تھے اس کا حال آگے آتا ہے اور صرف چند دنوں کے لئے شاگرد نہیں بلکہ جیسا کہ ابن زولاق کا بیان ہے جب تک احمد بن ابراہیم مصر کے قاضی رہے امام طحاوی سے پڑھتے رہے۔ ابن زولاق کے الفاظ یہ ہیں۔

وكان احمد بن ابراهيم في طول ولائته احمد بن ابراهيم جب تک قضاء کے عہدہ پر رہے وہ ابو جعفر طحاوی
 بتردد الی ابی جعفر الطحاوی میجمع علیہ کے پاس ملتے جلتے رہتے تھے اور خود ان کی کتابیں ہی انہی سے
 نصاً بنیفہ نقلۃ الحسن بن عبد الرحمن تھے۔ پڑھنے والے حسن بن عبد الرحمن ہوتے اور یہ اس زمانہ کا
 دھوڑ مٹنڈ قاضی مصر (ص ۵۳۸) قصہ جب احمد بن ابراهيم مصر کے قاضی تھے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اپنی کتابوں کا درس خود اپنے زمانہ میں دینے لگے تھے اور صرف
 منفی مذہب کے علماء ہی نہیں بلکہ دوسرے ممالک کے اہل علم بھی ان کی کتابوں سے علماً استفادہ اپنے لئے ضروری
 سمجھتے تھے یہ تبسمنا چاہئے کہ قاضی احمد بن ابراهيم کوئی معمولی آدمی تھے۔ اپنے عہد کے جلیل القدر محدثین میں ان کا شمار
 ہے۔ ابراہیم الحارثی جیسے محدثین سے روایت کرتے تھے۔

مگر باوجود اس عظمت و افتدار کے امام طحاوی کے علم صادق نے نہ پہلے نہ درمیان میں نہ اس زمانہ میں ان
 کے اندر کسی علمی خودی یا کبر کو پیدا نہیں ہونے دیا دوسرے ان کی جتنی بھی عظمت و عزت کرتے ہوں، لیکن اپنے کو وہ ہمیشہ
 مصر کے دیہات کا ایک دیہاتی ہی سمجھتے رہے۔ یہی احمد بن ابراهيم جیسا کہ گذر چکا ان کے شاگرد تھے اور کیسے شاگرد
 کہ گھر پر بلا کر ان سے نہیں پڑھتے۔ بلکہ روزانہ خود طحاوی کے حلقہ میں عام لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر ان کے درس کو سنتے
 تھے۔ ایک دن حسب معمول حلقہ درس میں بیٹھے تھے۔ محمد بن ابراهيم بھی شاگردوں کی صف میں آکر بیٹھ گئے۔
 درس ہو رہا تھا کہ اتنے میں اسوان جو مصر کا مشہور مقام ہے وہاں کا کوئی آدمی آیا اور اس نے کوئی سوال کیا۔ ظاہر
 ہے کہ سوال امام طحاوی سے تھا لیکن امام طحاوی نے یہ دیکھ کر کہ اس مجلس میں بہر حال مصر کا قاضی اعظم بیٹھا ہوا
 مفتی الدیار المصر کا عہدہ اسی کا ہے۔ اس لئے سائل کا جواب تو دیا مگر الفاظ یہ تھے ”قاضی صاحب خدا ان کی مدد کرے
 ان کا خیال یہ ہے۔“ مگر مائل بھی مفصلات کا ایک دیہاتی آدمی تھا، بورے عالم کو اس کس نفس و تواضع کو دیکھ کر
 صبر نہ کرے گا اور جو جھلا کر بولا ”میں قاضی کے پاس نہیں آیا ہوں تمہارے پاس آیا ہوں“ اس پر قاضی احمد بن ابراهيم بھی
 امام کے اہل تہذیب شدہ تواضع کو دیکھ کر اسواتی کو مخاطب کر کے بولے (یا ہذا اھو کم اقلت) بات دی، جو تم نے کہی۔

اور حکم دیا کہ پھر اپنے سوال کو دہراؤ، اس نے دہرایا تب امام کی طرف احمد بن ابراہیم مخاطب ہوئے اور ان کی ابدانہ
امدہ کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا

افتدایک امدہ برائک خدا آپ کی مدد کرے فتویٰ اپنی رائے سے دیجئے۔

مگر اس پر بھی امام طحاوی کی فطری افتاد کا تقاضا نہ گیا اور پھر قاضی صاحب کی طرف متوجہ ہو کر بولے۔

اذا اذن القاضي يد الله اذنته اگر قاضی (خدا ان کی مدد کرے) اجازت میں تو میں اس شخص کو فتویٰ دیکھتا ہوں

اس تہدید اور اظہارِ ادب کے بعد انہوں نے اس بیچارے سوانی سائل کا جواب دیا۔ ابن زولاق نے
اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے کہ

كان ذلك بعد من ادب الطحاوي فضله اس جہازِ عمل کو طحاوی کے فضائل اور ادب میں شمار کیا جاتا تھا

امام طحاوی کے ادب شناس، قدر فرما شاگرد احمد بن ابراہیم مالکی مصر کے قاضی ۳۱۷ھ تک رہے کہ
زبان نے پھر بیٹھا کھایا اور اب جبکہ امام کی عمر اسی سے بھی تجاوز ہو چکی ہے مصر کی ولایت قضا پر پھر صیبت آئی۔ ایک
شخص عبدالمنعم نامی جو ابن زبر کے نام سے مشہور تھا اپنی چالاکیوں اور خلیفہ وقت مقتدر باللہ کی سادگی سے نفع اٹھا کر مصر
کا قاضی ہو گیا۔ داستانِ تو اس کی لمبی ہے مختصر یہ ہے کہ مقتدر باللہ کا وزیر علی بن عیسیٰ اس کی حالت سے واقف تھا
اس کو خود جب دمشق کے دورہ پر گیا ہوا تھا اس شخص کا تجربہ ہو چکا تھا۔ دمشق کا اس زمانہ میں ابن زبر قاضی تھا پناہ
اس سے تنگ تھی لوگوں کا وفد وزیر کے پاس اس کی شکایت کرنا ہوا پہنچا علی بن عیسیٰ نے قاضی ابن زبر سے پوچھا لوگ
کیا کہہ رہے ہیں بولا کہ گرانی کی شکایت کر رہے ہیں۔ علی بن عیسیٰ کو اس کی کھلی شرارت پر سخت غصہ تھا اس وقت کچھ
نہیں بولا اور بغداد پہنچ کر اس کی موقعی کا حکم بھیج دیا۔ ابن زبر نے کو تو بغداد آ گیا اگر ایک ایسی چال کر گیا کہ علی بن عیسیٰ
کی وزارت ہی ختم ہو گئی۔ ایک خاص ذریعہ سے مقتدر تک ایک خبر ابن زبر نے پہنچائی جو ایک خراسانی مسافر کی طرف
سے تھی جس میں اس خراسانی مسافر کی طرف سے ظاہر کیا گیا تھا کہ تین دن سے میں مسلسل خواب میں حضرت عباس
رضی اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہوں وہ ایک عمارت بناتے ہیں لیکن ایک شخص انھیں اس کو ڈھکا دیتا ہے۔ میں نے حضرت عباس

عرض کیا کہ یا عم رسول اللہ یہ آپ کو کون ستارہ ہے فرمایا کہ علی بن عیسیٰ وزیر ہیں اپنے لشکے کے لئے عمارت بنانا ہوں اور وہ گرو دیتا ہے۔ ایسی بے لاگ ترکیب سے پتھریر سادہ لوح مقتدر تک پہنچی کہ مقتدر رنج اٹھا اور اس نے علی بن عیسیٰ کو وزارت سے الگ کر دیا۔ وزیر علی بن عیسیٰ حیران تھا مگر کیا کرنا اور خواب کا جواب کیا دیتا علی بن عیسیٰ ہی ابن زبیر کی راہ کا نشانہ تھا۔ اس کا ہٹنا تھا کہ وہ مصر اور دمشق دونوں کا قاضی ہو گیا۔ (ملقات ص ۵۴)

امام طحاوی کی قبر قسمتی قسمی کہ زندگی کی آخری گھڑی میں مصر کا قاضی ابن زبیر جیسا چال باز مکار آدمی غرہ ہو کر آیا۔ آنے کے ساتھ ملک میں رشوتوں اور مظالم کا بازار گرم ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نجس سیاہ سینہ قاضی کے عہد میں امام طحاویؒ کی گوشہ گیر ہو گئے اور حکومت سے اتنے کنارہ کنارہ رہنے لگے کہ پہلے قنناۃ سے کچھ مراسم سوال و جواب اور علی بن زکریا کے جو رہتے تھے اس سے بھی درست بردار ہو گئے غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک دفعہ ابن زبیر نے شہر کے سب سے بڑے عالم خیال کر کے کوئی استفنا امام کے پاس بھیجا لیکن امام نے اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیا۔ اسی ابن زبیر کے زمانہ میں ایک اور واقعہ بھی پیش آیا یعنی قاضی محمد بن عبدہ جن کے امام طحاویؒ سکرٹری تھے ان کے زمانہ کا کوئی طے شدہ مقدمہ تھا اسی کے متعلق ابن زبیر کے زمانہ میں بھی کوئی معاملہ چھڑا ضرورت اس کی ہوئی کہ امام طحاویؒ اس مقدمہ میں خود محکمہ قضا میں حاضر ہو کر اپنا بیان دیں۔ ابن زبیر نے ان کو بلا بھیجا۔ امام طحاویؒ سوار ہو کر اس کے اجلاس میں گئے اور گواہی دی۔

آگے جس واقعہ کا ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن زبیر کی امام طحاویؒ سے یہ پہلی ملاقات تھی اور فزوی جو اس نے دریافت کر لیا تھا وہ محض ان کی علی شہرت و جلالت کی بنیاد پر تھا، خود براہ راست نہ قاضی ان سے ملا، اور امام تو اس سے خود کیا ملتے۔ بہر حال جب اظہار ہوا تو قاضی ابن زبیر امام کی طرف متوجہ ہوا اور جیسا کہ چاہئے، ان کے ساتھ اس نے ملاطفت اور تکریمی برتاؤ کیا۔ اسی سلسلہ میں امام کو خوش کرنے کے لئے اور کچھ اپنی حدیث دانی کا اثرا قائم کرنے کے لئے بولا کہ تیس سال ہوئے آپ کے واسطے سے ایک حدیث ایک شخص کے ذریعہ سے مجھے پہنچی ہے۔

خدا جانے ابن زبر کا یہ دعویٰ صحیح بھی تھا یا صرف امام کو مسرور اور کچھ اپنے علمی و دینی شوق کے ثبوت میں یہ لطیفہ اس نے گھڑ لیا تھا کیونکہ محدثین ابن زبر کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی یہ عام عادت تھی کہ کسی ایک حدیث کے متن کا ٹکڑا اس میں دوسری سند لگا دیا کرتا تھا اور یوں حدیثوں میں جعل بنایا کرتا تھا۔ امام الدارقطنی نے اپنا چشم دید واقعہ اس شخص کے متعلق یہ درج کیا ہے کہ میں ابن زبر کے پاس حاضر ہوا مگر اس وقت میری عمر کم تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس کے سامنے ایک کاتب بیٹھا ہوا ہے اور ابن زبر اس کو حدیث املا کر رہا ہے مگر طریقہ لکھانے کا عجب تھا یعنی حدیث ایک جڑ سے لکھاتا اور دوسرے جڑ سے۔

ایسی صورت میں کیا عجب ہے کہ امام طحاوی کو دیکھ کر اس نے ان کے کسی شاگرد کی طرف اس حدیث کو منسوب کر کے روایت کر دیا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام سے ابن زبر نے پھر اس کی بھی درخواست کی کہ یوں تو حضور کا میں بالواسطہ شاگرد ہی ہوں لیکن اگر جناب والا براہ راست تلمذ کے شرف سے سرفراز فرمائیں تو بندہ نوازی ہوگی۔ پورے امام کا دل حالانکہ اس کمینہ فطرت بذمہ کنندہ اسلام و امت اسلامیہ سے چڑا ہوا تھا۔ حالات سب معلوم تھے مگر وہ ٹکا کہا جاتا ہے کہ امام نے اس سے بھی چند حدیثیں روایت کیں۔

اور یہ تو اس وقت ہے جب ابن زولاق کے الفاظ فخذتہ من حدیث کا فاعل امام طحاوی کو قرار دیا جائے جو تباہ رہے لیکن اگر اس کا فاعل ابن زبر ہی ہوا تو مطلب یہ لیا جائے کہ جس حدیث کے متعلق اس نے باور کرایا تھا کہ بالواسطہ آج سے تیس سال پہلے میں نے اس کو لکھا ہے، یہ بتانے کے لئے میں اس کو بھولا نہیں ہوں۔ یعنی آپ کا بڑا قدر دان ہوں، اس کے ثبوت میں اس حدیث کو زبانی امام کے سامنے اس نے پڑھ دیا ہو تو اس مطلب کی بھی گنجائش ہے، بلکہ اگر بالواسطہ شاگرد بننے کی بھی خواہش ہو تو عرض علی الشیخ کے طور پر اس کی سند بجائے بالواسطہ کے امام طحاوی کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جاتی ہے۔

قاسمی ابن زبر کے متعلق ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ جناب کی تصنیفات عالیہ میں ایک کتاب تشریف الفقہ

لہ یعنی فقہی کو امیری پر ترجیح حاصل ہے۔

حلی الغناء بھی ہے، الذہبی نے جہاں ان کی کتابوں کی فہرست دی ہے اس کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔

عجیب بات ہے کہ ٹھیک جس سال امیر تکیں جو ابن زبیر کے پشت پناہوں میں اور مصر کا اس زمانہ میں والی رگوزہ تھا، اتفاق سے مسلول ہو گیا، حالت روز بروز بدتر ہونے لگی۔ ابن زبیر کو اندیشہ ہوا کہ امیر اگر کہیں لڑھک گیا۔ تو مصر کی عام ہلک میری ٹکا ہوئی کر کے رکھ دیگی، بڑا پریشان ہوا اس زمانہ میں ایک شافعی عالم اسماعیل بن عبدالواحد پر امیر تکیں بہت اعتماد کرتا تھا مصر میں موجود تھے۔ ان کی خوشامد درآ کر کہ اس نے راضی کیا کہ امیر میری رخصت منظور کرالو، میں گھر دشت جانا چاہتا ہوں، وہاں سخت ضرورت ہے اور یہ بھی کہا کہ میری جگہ نصرمانہ ظہر آپ ہی کام بھی کیجئے، اسماعیل راضی ہوئے لیکن امیر تکیں راضی نہیں ہوتا تھا۔

فلم یزل ابوہاشم کلیم الامیر ابی ہاشم اسماعیل بن عبدالواحد بار بار امیر تکیں سے ابن زبیر کی چھٹی کے

حتی اذن لفی ذلک متعلق اصرار کرتے رہے تا اینکه اس کو رخصت مل گئی۔

رخصت کی منظوری جو فی ثلی، ابوہاشم اسماعیل کو اپنا قائم مقام بنا کر سیدھا دمشق بھاگایا ۳۳۱ھ کا واقعہ ہے اور خدا کی شان دیکھئے کہ اسی سال حضرت امام ابو جعفر الطحاوی کی وفات ہوتی ہے۔ ابن خلکان او دوسرے مورخوں کا اتفاق ہے کہ

دوفی سناحدی وعشرین ثلثاۃ ۳۳۱ھ ہجری میں ان کی وفات ہوئی

البتہ ابن زبیر مصر سے جان بچا کر اسی سال کے جمادی الاول میں بھاگاکا ہے اور ہمارے امام کی وفات چونکہ یقینہ کی پہلی تاریخ کو ہوئی جیسا کہ ابن خلکان نے تصریح کی ہے گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابن زبیر کی داگی کے سات مہینہ بعد امام طحاوی نے رحلت فرمائی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ چند مہینے امام پرمض الموت کے گزرے کیونکہ ابن زبیر کے بعد جمادی الثانی ۳۳۱ھ

میں مشہور اسلامی مصنف عبداللہ بن سلم بن قتیبہ الزہری المعروف بابن قتیبہ کے صاحبزادے احمد بن عبداللہ بن سلم بن قتیبہ کو ہم مصر کا قاضی پاتے ہیں۔ ابن خلکان نے ان ہی ابن قتیبہ قاضی کے متعلق لکھا ہے کہ

تولی القضاء بمصر وقد مھانی ثامن ہنرمون مصر کے قاضی مقرر ہوئے اور مارجاری الاخرہ
جمادی الاخرہ سنہ ۱۱۰۷ ھ عشر و ۱۲ ھ ثلاثاً ۱۲ ھ کو وہ مصر پہنچے۔

قاضی ابن قتیبہ قطع نظر اس کے کہ بڑے باپ کے بیٹے تھے خود بھی اپنے وقت کے مسلم الثبوت علماء اور مفسرین
میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتابیں ”ادب الکاتب“ اور ”اصلاح النطق“ اب بھی عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں ایسے
علم دوست اور علمی گھرانے کے قاضی سے یہ بعید معلوم نہ ہو کہ نام محامی کا جو مقام اس وقت مصر میں قائم ہو چکا
تھا ان سے وہ باوجود موافق نہ ہوئے کے ملاقات نہ کر سکا۔ غالب قریب ہے کہ امام کی حالت تقیم ہو چکی ہوگی اور خود
بیچارے قاضی ابن قتیبہ کچھ مطمئن بھی نہ تھے۔ رفع الامر کے حوالہ سے تو یہ نقل کیا گیا ہے کہ مصری جن پر مروانیت کہتے
یا جیسا وہ کہتے تھے عثمانیت کا زیادہ غلبہ تھا، قاضی ابن قتیبہ جب قضا کا چارج لینے کے لئے جامع مسجد کی طرف
جھانسیوں کے مشہور سیاہ رنگ کے لباس میں روانہ ہوئے تو

فثار علیہا لعمامہ فجھوہ و مرقوسا و حادۃ لوگ ان پر ٹوٹ پڑے اور تھوڑا شروع کر دیا ان کے سیاہ لباس کو پھاڑ دیا

اور اس فرعونی سلوک کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا کہ پانچ مہینہ سے زیادہ قاضی نہ رہ سکے۔ غالباً ان ہی
پریشانیوں میں وہ الطحاوی کی عیادت ہو گئی نہ گئے یا شاید اہل تاریخ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ خیر کچھ بھی ہو عجیب اتفاق
ہے کہ ٹھیک ذیقعدہ ۱۱۰۷ ھ کی پہلی تاریخ کو امام کا انتقال ہو گیا ہے اور الکندی کے طغقات میں غالباً مجمع الادباء کے
حوالہ سے یہ فقرہ منقول ہے کہ قاضی ابن قتیبہ

صرف عن القضاء فی آخری ذی القعدہ ۱۱۰۷ ھ مصر کی قضاوت کی آخری ذی قعدہ ۱۱۰۷ ھ میں اٹھائے گئے

گویا امام طحاوی کی وفات کے پندرہ برس دن بعد ابن قتیبہ کا بھی عہدہ قضا سے انتقال ہو گیا اور چند ہی
دن بعد یعنی ۱۱۰۸ ھ کی ربیع الاول میں دنیا سے بھی چل بے۔

امام طحاوی کا نسب اور ولادت و وفات | خلاصہ یہ ہے کہ عرب کے چند قبائل جن کی طرف لازمی کی نسبت کی جاتی ہے۔

ان میں سے ازدرک ایک خاندان مصر کے طحا یا طحیۃ یا جیسا کہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب باب فی تصحیح الانبا میں لکھا ہے کہ طحا نہیں بلکہ طحا کے قریب ایک اور گاؤں طحوط ہے، وہاں یہ خاندان اگر آباد ہو گیا تھا۔ مجھے اس کا پتہ نہ چل سکا کہ عرب سے منتقل ہو کر شروع شروع میں اس خاندان کے کون آدمی طحا میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ سلتہ بن القاسم الاندلسی نے اپنی تاریخ میں جو نسب نامہ امام طحاوی کا دیا ہے وہ یہ ہے: احمد بن محمد بن سلمہ بن عبد الملک بن سلیم بن سلیمان بن جاب۔

اس سے غالب قریب یہ ہے کہ ان میں ساتویں آدمی جاب البدو سے نکل کر مصر پہنچے، سوا دو صدیوں میں سات پشتوں کا گذر جانا محل تعجب نہیں ہے بلکہ زیادہ قریبی ہوتا ہے کہ ایک ایک صدی میں تین پشتیں گذرتی ہیں بہر حال اسی خاندان میں ہمارے امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ یا جیسا کہ السمعانی نے ہوا الصحیح کہتے ہوئے رحمۃ اللہ علیہ کو ترجیح دی ہے، ۱۱ ربیع الاول کو پیدا ہوئے اور تقریباً ۸۲ سال تک اس دنیا کے مختلف نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے رحمۃ اللہ علیہ یکم ذیقعدہ کو جان جہاں آفریں کے سپرد کی۔ ابن خلکان نے لکھا ہے دفن بالفلافتو قبرہ مشہور رہا رحمۃ اللہ علیہ قرائد میں دفن ہوئے ان کی قبر اس خط میں مشہور ہے۔

ولاد کی پوری تفصیل اب تک مجھے نہیں مل سکی صرف ان کے ایک صاحبزادے ابو الحسن علی بن احمد اور علی بن احمد کے صاحبزادے یعنی امام طحاوی کے پوتے ابو علی الحسن بن علی کا کتابوں میں لوگ تذکرہ کرتے ہیں۔

۱۔ سیوطی کی اصل عبارت یہ ہے انه ای ابو جعفر الطحاوی یس من طحا بل من طحوطہ قریب من قریۃ طحا۔ فکرہ ان یقال لہ طحوطی۔

واضح علم بالاصواب سیوطی نے یہ دعویٰ کس بنیاد پر کیا ہے۔ لیکن خود مصر کے رہنے والے ہیں اس لئے بہر حال ان کے قول میں ایک غیر مصری کو شک کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے۔ مگر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ بعد کو ایک خفی عالم جنہوں نے شامی پر حاشیہ لکھا ہے اور طحوطی کے نام سے ان کا حاشیہ مشہور ہے، اگر امام طحاوی طحوطی کہلاتے تو اس میں حرج کیا تھا آج کل کے جدید جغرافیہ مصر میں طحطا، نامی مقام دریائے نیل کے کنارے پایا جاتا ہے، خیال گذرتا ہے کہ طحا اور طحوطہ بھی اسی کے آس پاس ہی ہوں گے۔ یا ان قدیم مقامات میں سے کسی ایک کا نام طحطا باقی رہ گیا۔

۲۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۱۹۔

سحافی نے لکھا ہے: ابو جعفر طحاوی کے بیٹے ابو الحسن علی بن احمد طحاوی وہ ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے تھے ۳۵۲ھ میں ان کی وفات ہوئی، ابو جعفر کے پوتے ابو علی الحسن بن علی بن احمد الطحاوی کا ۳۳۲ھ کے ماہ ربیع الاخر میں انتقال ہوا۔

خیر یہ نور سی حالات ہیں، ہر شخص جو پیدا ہوتا ہے وہ کہیں پیدا ہوتا ہے، کسی سنہ میں مڑتا ہے اور کسی مقام ہی میں دفن ہوتا ہے۔ کچھ لوگ اولاد بھی چھوڑتے ہیں، اسی طرح غربت سے امارت، جہل کے بعد علم یہ بھی چنداں خصوصیت کی بات نہیں اور گو عام کتابوں میں امام کے حالات ایک صفحہ دو صفحہ سے زائد نہیں ہیں لیکن خلا کا شکر ہے کہ اس سلسلہ میں ہزارہا صفحات کے پڑھنے سے جو متفرق اجزائے مجھے ملتے چلے گئے ان کو ایک خاص ترکیب سے جمع کرنے کی غالباً مجھے پہلی دفعہ سعادت نصیب ہوئی، ورنہ جہاں تک میرا مطالعہ ہے۔ اس وقت تک امام کے حالات پر مستقلاً کوئی کتاب نہیں پائی جاتی۔ عامہ اہل تراجم و تذکرات ان کے ترجمہ کو صفحہ دو صفحہ پر ختم کر دیتے ہیں اور یہ پہلی دفعہ امام کے حالات کا اتنا زیادہ ذخیرہ ایک جگہ بجدانہ جمع ہو گیا۔

لیکن اب وقت آگیا ہے کہ پھر اس سلسلہ کی طرف رجوع کر دوں جس کی طرف شروع سے میں اشارہ کرتا چلا آیا ہوں، مصر کا ائمہ ثلاثہ امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ کے فقہ سے ابتدائی صدیوں میں جو تعلق رہا اسے تفصیلاً بتا چکا ہوں۔ پھر امام طحاوی کے اماموں اور امام شافعی کے شاگرد ابو ابراہیم اسمعیل المزنی اللامام اور قاضی بکار کے تعلقات پر میں نے روشنی ڈالی تھی۔ بتایا تھا کہ امام مزنی سے جدا ہو کر امام طحاوی قاضی بکار کے سرکاری بھی رہے اور ان پڑھتے بھی رہے۔ اسی زمانہ میں قاضی بکار کا مزنی کی کتاب مختصر کو دیکھ کر حنفی مذہب کی تائید اور امام شافعی کی تردید میں ایک کتاب جلیل کی تصنیف میں مشغول ہونا اور اسی کو میں نے امام طحاوی اور امام مزنی کے تعلقات کے خراب ہونے کا سبب قرار دیا تھا۔ عجب بات ہے کہ سلف کی جتنی کتابیں اس باب میں اب تک میری نظر سے گذری ہیں، ان میں مزنی اور طحاوی کے درمیان کس مسئلہ پر اختلاف ہوا اس کی تصریح نہیں ملی، صرف بعد کو ابن عساکر ابوسلمان بن حرب کے حوالے سے تاریخ دمشق میں اتنا اضافہ ملا کہ جھگڑے کا سبب یہ ہوا کہ

”کلم الطحاوی وباحضرة المرنی فی طحاوی نے ایک متن مرنی کے سامنے ایک مسئلہ نقل کیا ہے کہ اسی کے مسئلہ فقال للمرنی فی طحاوی بعد مرنی نے ان کو وہ بات کہی (یعنی جس کا ذکر وہ مرنی کے قول کے ساتھ کر رہا تھا)

چونکہ مسئلہ کا لفظ عموماً واجب بولا جاتا ہے تو اس سے علمی مسئلہ ہی مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس سے اتنا تو معلوم ہوا کہ گفتگو علمی مسئلہ میں ہو رہی تھی لیکن حیرت ہے کہ مولانا عبدالحی فرنگی مصلی نے جن کے ماخذ تقریباً وہی کتابیں ہیں۔ جن سے میں نے مولانا فرما کر کیا ہے خدا جلے کس مسئلہ کی بنیاد پر اپنی کتاب ”الفتاویٰ البہیہ“ میں اس جھگڑے کا ذکر کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے کہ

”کان المصلی اوی یکتا النظر فی کتاب احفیف طحاوی ابو حنیفہ کی کتابیں بکثرت بچھا کرتے تھے مرنی نے ان فقال للمرنی لا یجوز مدعی شیء۔ اس حال کو دیکھ کر کہا ”تجسس“ کچھ مذہب کے گاہک“

اگر مولانا مرحوم کا یہ بیان قیاسی نہیں ہے۔ بلکہ کسی تاریخی حوالہ پر مبنی ہے۔ تو پھر جس نتیجہ تک میں غلطی اور قیاسی قرآن کی روشنی میں پہنچا ہوں اس کی گونہ تاریخی تائید بھی مہیا ہو جاتی ہے لیکن جہاں تک میرا خیال ہے کچھ اس میں رت قدم جلی ہے کیونکہ اب تک کسی کتاب میں اتنی صاف صراحت اس مسئلہ کی مجھے نہیں ملی میرا گمان ہے خدا کرے غلط ہو کہ ابن خلکان نے المرنی کے متعلق امام طحاوی کے واسطے یہ جو نقل کیا ہے کہ جب مذہب برٹنے کے متعلق ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں اپنے ماموں مرنی کو دیکھنا تھا کہ ”کان یدیم النظر الی کتب ابی حنیفہ ص ۱۹“ شاید کچھ اسی سے غلط بحث ہوا ہے اور اسی وجہ سے شرفیہ میں مولانا کے اس قول کو میں نے پیش نہیں کیا۔ قریب قریب شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی یہی کیا ہے (کہ المرنی طحاوی را تعیر بہ بلاوت کرو ص ۱۰) حالانکہ یہ قیاساً تو کہا جاسکتا ہے لیکن مورخین نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ بہر حال اگر ان حضرات نے

”لغة تفتیح ابن عساکر ص ۱۸۔ مکتبہ بعدیہ لسان المیزان میں ابن حجر کی یہ عبارت بغیر کسی حوالہ کے ملی۔ مرنی و طحاوی کے بگاڑ کی وجہ درج کر رہے ہوئے ہیں۔ وذلك ان کل من عول فمرت مسئلة دقیقة فلم یفهمها ابو حفص فی بالغ المرنی فی تقریبها فلقد یقین ذلك ففحص المرنی متعجباً لسان ص ۵۰) قیاسی طور پر انہیں میں میں تہہ تک پہنچا اتنی خوشی ہوئی کہ مجسب انہی الفاظ میں صافظ ابن حجر نے واقعہ کی تفصیل بیان کی ہے۔“

ان نفروں کو کسی معتبر مورخ کی کتاب سے نقل فرمایا ہے تو مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جاتا ہے۔

اب میں پھر اس سلسلہ کے آئندہ واقعات پر بحث کرنا چاہتا ہوں، میرا خیال ہے کہ قاضی بکار نے اس وقت جب طحاوی ان کے ساتھ تھے المرزئی کی محضر کے مقابلہ میں اپنی "کتاب جلیل" تصنیف کی، چونکہ اس کتاب کی تصنیف میں بطور مددگار کے امام طحاوی کی شرکت یقینی ہے۔ آخر وہ اسی شافعییت اور خفیت ہی کے قصہ میں تو اپنے ناموں کے یہاں سے الگ ہوئے تھے اور جیسا کہ میرا خیال ہے جھگڑے میں شدت قاضی بکار کی اسی تصنیف جلیل کی بدولت پیدا ہوئی، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ طحاوی سے زیادہ اس کتاب سے اوکس کو دلچسپی ہو سکتی تھی، مگر تب قاضی بکار عہدہ قضا سے الگ ہو گئے اور ان کی وجہ سے طحاوی بھی مالی مشکلات میں مبتلا ہوئے۔ میں نے بتایا تھا امام پر جس عہدہ پر افتاد پڑی اس وقت تک مرزئی زندہ تھے اس مصیبت میں ہو کہتا تھا کہ اپنے سرپرست قاضی بکار کو حکومت کے غتاب اور ایسے سخت غتاب میں پا کر وہ اپنے ناموں کی پناہ ڈھونڈتے لیکن جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے غیرت مند بھانجے کو ناموں کے الفاظ سے اتنا صدمہ پہنچا تھا کہ اس حال میں بھی وہ ان کی طرف رجوع نہ ہوئے حالانکہ اس حال میں وہ برسوں مبتلا رہے خدا ہی جانتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کے بسراوقات کی کیا صورت تھی۔ حکومت بگڑی ہوئی، موروثی جائیداد پر چا کا قبضہ، اس لئے جہاں تک میرا قیاس ہے مرزئی کی زندگی میں براہ راست تصنیف تالیف میں مشغول ہونے کا طحاوی کو موقع نہ ملا۔ ناموں نے ان کے متعلق جو پیش گوئی ناکامی نامرادی کی کی تھی، ایک طرح سے ان کی زندگی تک گویا پوری ہی ہو رہی تھی۔ طحاوی چاہتے ہوں گے کہ کاش! کچھ بھی فرصت میسر ہو تو میں ان کو اپنا جو ہر دکھاؤں۔ لیکن بچارے کو زمانہ کے سخت ہاتھوں نے اس کا موقع نہ دیا۔ تاہم طحاوی کو اسی حال میں چھوڑ کر ۱۱۷۳ھ میں امام مرزئی کا انتقال ہو گیا مگر طحاوی کی مصیبت پھر بھی ختم نہ ہوئی۔ بالاخر خدا کر کے المرزئی کی وفات کے بارہ تیرہ برس بعد قاضی محمد بن محمد کے زمانہ میں ان کا عمر سیر سے بدلا۔ بجز چند دنوں کے جب خلیفہ ابن ابا نے آپ کو جیل بھیج دیا تھا لیکن یہ ایک فوری مصیبت تھی جو ٹل گئی پھر ان کو اس قسم کی پریشانیوں سے سائبند نہ پڑا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کو قاضی محمد بن محمد کے سکرٹری ہونے کے بعد چوالیس سال کی طویل مدت ایسی

ہی جس میں وہ اطمینان سے کام کر سکتے اور اپنی زندگی کے نصب العینوں کی تکمیل کر سکتے تھے۔

امام کی پہلی تصنیف | یوں تو عام طور پر لوگ ملا علی قاری کے طبقات کے حوالہ سے طحاوی کی تالیفات کے متعلق یہ فقرہ نقل کرتے ہیں کہ

ان معانی الاثار اولی تصانیف وشکل الاثار اخر تصانیف معانی الاثار ان کی پہلی کتاب ہر شکل الاثار آخری

مکن ہے ملا علی قاری نے یہ حوالہ کسی معتبر کتاب سے اخذ کیا ہو لیکن باوجود تلاش کے متقدمین کی کتابوں میں اب تک مجھے یہ چیز نہیں ملی جیسا کہ امام نے اس کتاب کے دیباچہ میں صراحت لکھا ہے۔ یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ امام طحاویؒ نے معانی الاثار ان لوگوں کو پیش نظر لکھ کر لکھی ہے جو ایمانی کمزوری اور جہالت کی وجہ سے حدیثوں کی صحت کے سب سے منکر تھے۔ گویا اس کتاب کا براہ راست تعلق خفی اور شافی اختلاف سے نہیں ہے۔ کیونکہ خدا نخواستہ وہ شوافع کو اہل الاحادیث اور معتزلہ اہل الاسلام کیسے کہہ سکتے ہیں جو حدیثوں کے علمبردار ہیں بلکہ یہ نسبت اورائمہ کے حدیثوں کے مسئلہ میں گویا زیادہ بدنام دہی ہیں جس کی طرف میں نے تہذیبیں کچھ اشارہ بھی کیا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس نقطہ نظر سے امام طحاویؒ کو سب سے پہلے کتاب لکھنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ جن واقعات و حالات کا ذکر میں کر چکا ہوں اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ سب سے پہلے جس تصنیفی کام کی ان میں صلاحیت اور جس کا سلیقہ پیدا ہو سکتا تھا وہی چیز ہو سکتی ہے جس کی شوق انھوں نے قاضی بکار کی صحبت میں ہم پہنچائی تھی اور جس کی کو ان کو شروع سے لگی ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ دعویٰ بیجا نہیں کہ امام نے سب سے پہلے جو کتاب لکھی ہے وہ ان کی وہی کتاب ہو سکتی ہے جس کا نام مختصر الطحاوی ہے اور جو آپ کے ماموں المزنی کی کتاب مختصر المزنی کی تکریر لکھی گئی ہے کیونکہ اس کتاب میں تقریباً وہی مضامین بیان کئے گئے ہیں جن پر قاضی بکار کی کتاب مشتمل تھی۔ اپنی مختصر کے دیباچہ میں طحاوی خود ہی اقام فرماتے ہیں۔

جعلت کتابی هذا اصناف الفقہ اللقی اس کتاب میں فقہ کے ان مسائل کو میں جمع کیا ہے

لا یسم الا انسان جملہ ادا و مینت الجوابات جس سے جاہل رہنے کی اجازت کسی آدمی کو نہیں مل سکتی

عنہما من قول ابی حنیفہ و ابی یوسف اور میں نے اس سلسلہ میں جواب دیتے ہوئے ابی حنیفہ
و محمد - ابی یوسف و محمد کے اقوال درج کئے ہیں۔

یہ دیا جا چہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے پھر اس کے شارح احمد بن علی الوراق کے حوالہ
سے اس کتاب کے متعلق اتنا اور اضافہ کیا ہے۔

اذکان هذا الكتاب يشتمل على عام مسائل چونکہ یہ کتاب (مختصر الطحاوی) زیادہ تر ظانی مسائل
الخلافت و کثیرۃ من الفروع - ۱۵ اور فروع پر مشتمل ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قاضی بکار کی طرح زیادہ تر خلافت پر فروع پر امام ابی حنیفہ اور قاضی ابو یوسف
امام محمد کے نقاط نظر سے بحث کی گئی ہے اور سچ پوچھئے تو یہ ذرا اصل المزنی کی مختصر کا قاضی بکار کی کتاب
کے بعد دوسرا جواب ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کا بھی نام مختصر ہے بلکہ حاجی خلیفہ نے لکھا ہے، کہ
امام طحاوی نے اپنی اس مختصر کو

الفہ صغیرا و کبیرا و سبہ مختصر کو دو شکلوں میں لکھا ایک بڑے بیان پر لکھا ایک چھوٹے پر
کتر تیب المزنی - ۱۶ اور ترتیب اس کی دی مزنی کی مختصر کی ترتیب ہے۔

گویا یوں سمجھا جاوے کہ قاضی بکار کی کتاب کا مختصر الطحاوی نقش ثانی ہے اس کی مشق اپنے استاد اور
قاضی سے کی تھی اسی لئے سب سے پہلے قلم اس پر اٹھانا زیادہ قرین قیاس ہے بلکہ اس کتاب کا لکھنا توان کی زندگی
کا ایک بڑا نصب العین تھا۔ اماموں کو چھوڑ کر بھاگے تھے انہوں نے نامرادی کی بد عادی تھی، وہ دکھانا چاہتے تھے کہ
جو کمال آپ نے شافعی مذہب میں حاصل کیا ہے اگر میں نے حنفی مذہب میں وہی کمال حاصل کر کے نہ دکھایا تو بات ہی
کیا ہوئی۔ مروضین باتفاق لکھتے ہیں کہ

لماصنف مختصرو قال رحمہ اللہ ابا ابراہیم جب طحاوی نے اپنی مختصر تصنیف کی تب کہا کہ ابراہیم (یعنی مزنی) بہر

لو کان جبالکھن عینہ (ص ۱۸) خدا رحم کرے آج زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے:

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ماموں کے دعویٰ اور پیش گوئی کے مقابلہ میں انھوں نے بھی کتاب لکھ کر پیش کی تھی۔ ایسی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ موقع ملنے کے باوجود وہ بجائے مختصر کے جس سے ان کے ماموں صاحب کی پیش گوئی غلط ہو سکتی تھی وہ کوئی دوسری کتاب کیوں لکھتے۔ ان کا شروع سے نشانہ مرنی اور مرنی کی پیش گوئی ہی تھی۔ جیسا کہ اسے کو جب تک زمانہ نے موقع نہ دیا اور یہ اتفاق تھا کہ جب تک امام مرنی زندہ رہے طحاوی ان کی قسم توڑنے کا سامان فراہم نہ کر سکے۔ لیکن جوں ہی ان کو پہلا موقع ملا انھوں نے سب سے پہلے شافعی مذہب کے مختصر کے مقابلہ میں شیعہ انہی ابواب و فصول کے ساتھ جو مرنی نے اختیار کی تھی اپنی مختصر مرتب کی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کچھ عمر بھر اس میں رد و بدل کاٹ پیٹ کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا ہو۔ بلکہ یہ بات طحاوی نے مختصر ایک کبیرا اور ایک صغیر لکھا ہے، میرا خیال ہے کہ کبیرا تو ان کی اصلی کتاب ہے جو اغلب قرینہ ہے کہ قاضی بکار کے قدم بقدم ہوگی پھر بعد کو انھوں نے اسی کو جب سمیٹا ہوگا اسی کا نام مختصر صغیر رکھ دیا ہوگا۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اپنی کتابستان المحدثین میں امام طحاوی کے انتقال مذہب کے قصہ کو بیان فرمانے کے بعد یہ جو لکھا ہے کہ مرنی کے حلقہ کو چھوڑنے کے بعد ابو جعفر طحاوی نے سببی رکھ کر تائیکہ دفعہ ہمارت پیدا کر دیا مختصر بڑی کوشش کی تاہم نقد میں بڑی ہمارت پیدا کی اور تصنیف نمود کہ اور مختصر طحاوی گویند (ص ۸۷) مختصر تصنیف کی جے لوگ مختصر طحاوی کہتے ہیں۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی مختصر ہی کو امام طحاوی کی اس تعلیمی جدوجہد کا سبب بڑا نصب العین سمجھتے ہیں جس میں وہ اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہونے کے بعد مصروف ہوئے۔ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں طحاوی ہی کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ طحاوی کہتے تھے۔

قرئت قولی الاول فرائت المرنی فی المنام میں نے وہ بات پڑھی تو میں نے مرنی کو خواب میں دیکھا کہ

وہو یقول یا اباجعفر! اغضبتک وہ فرما رہے ہیں۔ ابوجعفر! میں نے تم کو غصہ دلایا، میں نے تم کو غصہ

دکرا کھا، مہین۔ (ج ۱، ص ۵۹) دلایا۔ یعنی دوبارہ فقرہ ان کی زبان پر جاری ہے۔

بظاہر اس روایت میں بیان کرنے والے نے کچھ اجڑا چھوڑ دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جب مختصر کی تصنیف سے طحاوی فارغ ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس واقعہ کا ذکر اسی کے بعد کیا گیا ہے تو انہوں نے اپنی مختصر میں اپنے اس دعوے کو حیران کے اور مزنی کے درمیان بنا کر محاصرت تھی جب اپنی کتاب میں پڑھا اور ماموں کا قدرتی طور پر خیال آیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان سے جھگڑا ہوا تھا، رات کو جب سوئے تو مزنی کو خواب میں دیکھا کہ وہ فرما رہے ہیں کہ ابوجعفر! میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔ میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔“

کینت کے ساتھ کسی کو مخاطب کرنا عربی زبان کے مجاورہ کی رو سے عزت یا محبت پر ہی دلالت کرتا ہے۔ گویا ایک طرح سے معذرت اور دل کی صفائی دونوں کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طبعاً جب ہم طحاوی صبح کو اٹھے ہوں گے، خواب کا خیال آیا ہوگا، پرانا قصہ یاد آیا ہوگا۔ دونوں میں خون کا رشتہ تھا ایسے، تو پراس کا جوش میں آجانا محل تعجب نہیں ہے ابن عساکر والی روایت میں اسی کے بعد جو یہ اضافہ ہے کہ طحاوی؟ مزنی کی قبر پر گزریے تو کہا اللہ رحم کرے آپ پر ابوالبراسیم اکاش آپ زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا فرماتے۔

کچھ تعجب نہیں کہ خواب سے متاثر ہو کر امام طحاوی اسی دن غالباً ماموں کی قبر پر پہنچے ہوں گے اور اب اسی قسم کے کفارہ کا دوبارہ ذکر انہوں نے قبر پر کیا ہوگا۔ میرے خیال میں بجائے تعرض کے اس کو مطلب بھی لینا چاہیے کہ اپنے ماموں کا امام شکر یہ ادا کرتے تھے کہ آپ سے اس دن جھگڑے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شہر سے ایک خیر پیدا ہو گیا۔ اگر آپ آج زندہ ہوتے اور میری علمی عظمت و شہرت اور میری فنی قابلیت و ریافت کو دیکھتے تو خوشی سے آپ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دیتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ قصہ پیش نہ آتا تو شاید امام طحاوی میں وہ کہ نہ پیدا ہوتی جس نے ان کو بالآخر امت کے مرتبہ پر پہنچا دیا۔

بہر حال یہ تو ایک نکتہ بعد الوقوع ہے۔ کہتے ہیں یوں بھی امام طحاوی کی ایک گونہ عادت سی ہو گئی

تھی کہ جب طلبہ کو درس دیتے ہوئے کسی پیچیدہ مسئلہ کے حل کو پیش کرتے جو خود ان کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ ہوتا تو بیان کرنے کے بعد عموماً اسی رحم اللہ کے فقرہ کو دہراتے۔ فوائدِ بہیمہ اور جواہرِ ضمیمہ دونوں میں ہے کہ ”طحاوی کا عام دستور تھا کہ جب درس دیتے اور مشکل و پیچیدہ سوالات کا حل پیش کرتے تو اس وقت ان کی زبان پر بے ساختہ وہی فقرہ رحم کسے اللہ میرے ماموں پر اگر زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔“

یہاں مدرسہ کا ایک دلچسپ لطیفہ قابلِ ذکر ہے وہی پرانی مثل ”شعر مر ابھرسہ کہ برد“ کی ایک پر لطف مثال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ طحاوی کا یہ قول کہ ”میرے ماموں کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا اگر زندہ رہتے“ اس پر مدرسہ کے مولویوں نے ایک اعتراض جوڑ دیا کہ امامِ مرفی نے تو واللہ عاجز منک شئی کہا تھا۔ یعنی قسم میں صیغہ ماضی کا تھا اور واللہ بھی ایسے مواقع میں جب بغیر نیت کے سبقتِ لسانی کے طور پر نکل جاتا ہے تو ایسی صورت میں طحاوی کا جو مذہب ہے یعنی ضعیفہ کی رو سے کفارہ ہی کب واجب ہوتا ہے؟ غالباً کسی دلائے شاہ عبدالعزیز صاحب پر یہ اعتراض کیا تھا۔ مدرسہ میں جب اعتراض اٹھ جائے تو بھلا اس کا جواب نہ دیا جائے بغیر اس کے لوگوں کی تسلی کیسے ہو سکتی ہے۔ بیچارے شاہ عبدالعزیز صاحب نے بستانِ المحیثین میں اس کا یہ جواب دیا تھا۔

ایں حکم بر مذہبِ مرفی است کفارہ دلائے کا حکمِ مرفی کے مذہب کے مطابق ہے
نہ بر مذہبِ طحاوی۔ نہ کہ طحاوی کے مذہب کی بنیاد پر

یعنی شافعیوں کے مذہب میں چونکہ اس قسم کی قسم جو بغیر قصد و ارادہ کے ہو اس پر بھی کفارہ لازم آتا ہے تو مرفی کو اپنے مذہب کی رو سے تو کفارہ دینا ہی پڑتا اور یہ ہی طحاوی کی مراد تھی مگر مدرسہ کا یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو اعتراض وہاں اٹھا پھر قالِ اقوال کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ مولانا عبدالحی فرنگی علی نے اپنی کتاب الفوائدِ الہیمیہ کے حاشیہ پر شاہ صاحب کے اس جواب پر پھر اعتراض کر دیا۔

قلت هذا انما يصح اذا كان عینہ بلفظ میں کہتا ہوں کہ شاہ صاحب کا یہ جواب اس وقت
لا جاء منك على لفظه الماضی كما في صحیح ہو سکتا ہے اگر لاجاً ومنک میں ماضی کا صیغہ

بعض الکتب واما اذا کان عینہ بلفظۃ ہوجلا علی بعض کتابوں میں ہے لیکن اگر مرنی کی قسم
یعنی علی الاستقبال فالکفارۃ واجتہ فیہ مضارع کے لفظ بھی کی شکل میں پر مبنی مستقبل سے عینہ
عندنا ایضاً کمالا یعنی علی ماہر الفقہ کا تعلق ہے تو کفارہ ایسی صورت میں خفی نہ رہے کہ روک واجب ہو۔
ظاہر ہے کہ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے کوئی قرآن کی آیت بلکہ حدیث بھی نہیں ہے کہ مورخین بچا کرے بغیر
ان الفاظ کے نقل کے ذمہ دار ہوں جو مرنی نے کہے تھے۔ میں نے کہیں نقل بھی کیا ہے کہ انھیں کتابوں میں لافلتحہ
وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس لئے اس پر بحث ہی غیر ضروری ہے ورنہ اگر سوال اٹھا یا جائے تو بہت سے اٹھ
سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ اگر کوئی قسم کھا کر مر جائے اور واقعہ اس کی قسم کے خلاف ظہور پذیر ہو تو قسم کھانے والے کو گناہ
ہوگا یا نہیں اگر وہ ذمہ دار ہے تو ورنہ کو اودین کے تحت وجوباً پابن ہی تبرعاً کفارہ ادا کرنا چاہیے یا نہیں مگر میری غرض
صرف ایک دلچسپ لطیفہ کا ذکر ہے۔ بھلا تاریخی مباحث میں اگر ان سلسلوں کو چھیڑا جائے گا تو کیا ایک واقعہ بھی
ختم ہو سکتا ہے؟ مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام طحاویؒ کے لئے اس دن کا یہ قصہ اسی "امراۃ سودا کا یونان
الحدی یا ہو گیا جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کے حوالہ سے صحیح بخاری میں ہے اور جو ہر مجلس سے اٹھتے ہوئے
دو یا الحدی یا من تعاجیب ربنا جیل کا دن ہمارے رب کے عجیب دنوں میں تھا
الا اند من بلدة الکفر انجانی اسی دن میرے رب نے کفر کی آبادی سے نجات بخشی
پڑھا کرتی تھی۔ لہ

(باقی آئندہ)

لہ مختصر قصہ اس کا یہ ہے کہ ایک حبش باندی کسی قبیلہ میں رہتی تھی جس کی لونڈی تھی اس کے گھر کا ایک زیور غائب ہو گیا تھا۔
عام خیال لوگوں کا یہی ہوا کہ اس لونڈی کا کام ہے۔ مار دھاڑ ہوئی مگر وہ باطل ناواقف تھی کہ عین اس حال میں کہ اس پر تشدد
ہو رہا تھا فضائے کوئی چیز گری۔ دیکھے ہیں کہ وہ زیور ہے۔ سرخ چترے سے چونکہ مڑھا ہوا تھا جیل اچک کر بے گناہ گئی تھی
کہ گوشت کا کوئی ٹکڑا ہے لیکن کام کا نہ پا کر اس نے جھگ سے چھوڑ دیا۔ لونڈی بچا کر کی جان بچ گئی۔
مگر اس ظلم کا اس پر اتنا اثر ہوا کہ اس قبیلہ سے فرار ہو کر وہ مدینہ منورہ چلی آئی اور مسلمان ہو کر وہیں رہنے لگی،
اپنے اسی واقعہ کو کبھی کبھی یاد کرتی تھی ۱۲۔

اصول دعوت اسلام

(۴)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب تبسم دارالعلوم دیوبند

عفو و درگزر | پھر اس راستہ میں ایک صبر ہی درکار نہیں کہ مبلغ ان ایذا رسانیوں کا تحمل کر کے چپکا ہو رہے بلکہ اسے ایک قدم آگے بڑھ کر ان شرارتوں کو معاف بھی کر دینا چاہئے کہ اسی سے فحاطب انجام کار ہوا رہ جائیں گے اور انہی کے آثار سے اس کی شفقت پہچانی جائیگی۔ اسی لئے حضور کو حکم دیا گیا تھا۔

فَاعْفُ عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے
ایک جگہ ارشاد ہوا۔

فَاعْفُ الصَّغِيرَ الْجَبِيلَ آپ ان سے اچھے طریقہ پر درگزر فرمائیے۔

پھر نہ صرف معاف کر دینے پر قناعت کا حکم ہوا بلکہ مبلغ کی خوبی یہ ہے کہ ان بڑائی کرنے والوں کے ساتھ بھلائی کرے اور احسان و حسن سلوک سے پیش آئے جیسا کہ احادیث میں ان اخلاق کو اعلیٰ کیہ کر کے سلسلہ میں شمار کرتے ہوئے اولوالعزمی کا نشان بتلایا گیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ جو لوگ تم سے برہم ہو گئے ہیں تم ان کے ساتھ بھی صلہ رحمی کا تڑپاؤ
ظَلَمْتُ وَاحْسَنُ إِلَى مَنْ اسَاءَ إِلَيْكَ کرو اپنے ظالموں کو معاف کر دو اور جو تم سے برا سلوک کریں تم ان

بہر حال غلطیوں کی گستاخیوں کو جھیلنا بلکہ انھیں معاف کر دینا بلکہ اور اولیٰ ان پر احسان کرنا مبلغ کے خاص تبلیغی اخلاق ہونے چاہئیں کہ ان کے بغیر تبلیغ میں پائیداری اور تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان خاص اوصاف

کو چونکہ مبلغ کے ذاتی کیریکٹر اور منصب تبلیغ میں خاص دخل تھا اس لئے قرآن مجید نے صریح عبارت میں بھی ان اوصاف کی طرف خصوصی توجہ دلائی۔ فرمایا

وَأَنْ عَاقِبَتُمْ فَعَاقِبُوا مِثْلَ مَا عَوْقِبْتُمْ اور اگر تم سزا دو تو اتنی ہی دوتی کہ تم کو دی گئی ہے لیکن اگر
بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے لئے بہتر ہے۔
وَأَصْبِرُوا مَا صَابَكُمْ أَلَا بَالَدُهُمْ وَلَا تَحْزَنُوا اور آپ صبر کیجئے اور آپ کا صبر کرنا صرف اللہ کی وجہ سے
عَلَيْهِمْ وَلَا تَأْكُفُ فِي ضَلَّتِ مَا يَمْكُرُونَ ہوگا اور ان لوگوں کا نہ غم کیجئے اور نہ تنگدل ہو جائے ان کے
إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ غَيْبِهِمْ هُمْ عَائِدُونَ مکر کی وجہ سے بے شبہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ
ہے جو تقویٰ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو مومن ہیں۔

پس آیت کے اس آخری حصہ نے مبلغ کے ان اخلاق کے تمام اصولی مدارج واضح فرمائے جن کا تعلق مخاطبوں کی تربیت و تعلیم سے فعلاً قائم ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبلغ میں جذبہ انتقام جوش و غضب، شدت و غلظت، حملہ آوری، نیر آزاری، مقابلہ و معارضہ اور مکر اجانے سے بہتر یہی ہے کہ وہ مخاطبوں کی نالائقیوں کے باوجود اپنے حزن و ملال کو پی کر ضیق اور کڑن سے ہٹ کر اور ان کے مکر و فریب سے قطع نظر کر کے صبر و تحمل عبور گذر تقویٰ طہارت اور احسان و سلوک کو اختیار کرے اور اس کا خیال رکھے کہ ان اوصاف حمیدہ کے ہوتے ہوئے خدا اس کے ساتھ ہے۔

مبلغ کے اضافی اوصاف

یہاں تک آیت سے ان اوصاف کے اثبات کی تقریریں کی گئی ہیں جو مبلغ کی ذاتی اصلاح سے متعلق تھے گو فعل تبلیغ کی تاثیر اور بانیاری ان پر موقوف تھی کیونکہ ان کے بغیر مبلغ کا ذاتی کیریکٹر قائم نہ ہوتا تھا کہ وہ مستند تبلیغ پر آئے۔ اب یہاں سے ان اوصاف و آداب پر غور کیجئے جن کا اولین تعلق فعل تبلیغ سے ہے گو وہ بھی مبلغ ہی کے اوصاف ہیں مگر علی طور پر ان کا ایک علی ہر ادعو اور مخاطب سے بھی جا ملتا ہے گویا پہلے اوصاف مبلغ کے ذاتی تھے

اور یہ اضافی ہیں، یا پہلے صدامی تھے اور یہ اصلاحی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ سابقہ اوصاف کا تعلق مہلک کے ذاتی صلاح و رشد سے تھا اور ان ذیل کے اوصاف کا تعلق اس کی تعلیم و ہدایت سے ہے۔ پس مبلغ کا پہلا اضافی وصف تعلیم و ارشاد کے ساتھ شانِ تربیت ہونا چاہئے جس کے ماتحت وہ اپنے مخاطبوں میں آہستہ آہستہ تدریجی رفتار سے ایک خاص رنگ پیدا کر کے انھیں حدِ کمال پر پہنچائے۔

شانِ تربیت | تربیت کے معنی کسی چیز کو رفتہ رفتہ اس کی حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں جیسے درخت کو ایک کونہل سے تدریجی تناور درخت بنادینا یا انسان کو آہستہ آہستہ پال پوس کر بچہ سے ایک بڑا انسان کر دینا تربیت اور بلوریت کہلائیگا۔ پس جس طرح ماں باپ ایک بچے کے جسم کو اسبابِ حسیہ یعنی غذا کے ذریعہ تدریجی شباب کے کمال تک پہنچاتے ہیں اور اس پہنچے ہوئے کو بالغ کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک مبلغ و داعی اور علم خیر انسان کی روح اور روحانی قوی کو اسبابِ معنوی یعنی علم و کمال کے ذریعہ تدریجی روحانی کمال تک پہنچانے میں اپنی ہمت صرف کرتا ہے اور جب وہ پہنچا دیگا اسے واصل کہیں گے۔ پس اس شانِ تربیت کے ماتحت مبلغ کا فرض ہوگا کہ وہ اپنے مخاطبوں کو ان کے ذہنی ارتقار کی حد تک علم الہی سے نشرو نما دیتا رہے اور جتنی جتنی ان کی ذہنیتیں مستعد ہوتی رہیں وہ اسی کے مطابق اپنی تعلیم کو بھی اونچا کرتا رہے۔

اس کا مقتضایہ ہے کہ وہ اپنی تعلیم و تربیت کی لائن پر اول چھوٹے چھوٹے اور آسان مسائل سے تربیت شروع کرے جنہیں ان کا ابتدائی ذوق قبول کر سکے اور بعد میں بھارت مسائل اور اصول و کلیات پہلائے اگر وہ اس وطیرہ طبعی پر چلے گا تو شرعی زبان میں اس کا لقب ربانی ہوگا حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ربانی کی تفسیر یہی کی ہے کہ وہ اپنے مستفیدوں کو تدریجی چھوٹے مسائل پر لگا کر بڑے مسائل تک لائے نہ کہ ابتدائی ہی اونچے اونچے مضامین بیان کر کے گویا مخاطبوں کو بلا زینہ بام رفیع پہنچانے کی سہولت عطا کر دینا کی ہے بارہ میں فرماتے ہیں۔

الذی یرئی الناس بصغار العلم
جو لوگوں کی تربیت پہلے چھوٹے علم سے اور پھر

ثم یکبہا (بخاری) بعد میں بڑے علم سے کرے۔

اس آیت دعوت میں مبلغوں کی اس شانِ تربیت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ فرمایا گیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں اسلام کو سبیلِ رب سے تعبیر فرما کر اس سبیل کو اللہ کی صفت ربوبیت کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ تدریجاً کمال تک پہنچانے والے کے راستہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ اور یہ اصولِ مسلمہ اہل عقل اور اہل بلاغت ہے کہ اس قسم کے مواقع پر ایسی اضافتوں میں مرکب اضافی کے آخر کلمہ کا وصف اول کلمہ میں باور کرنا ملحوظِ خاطر ہوتا ہے۔ مثلاً کسی غضبناک کو جو غیظ و غضب میں بھڑک رہا ہو یوں تنبیہ کی جائے کہ اے بندِ رحمن کیا کر رہا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رحمت والے کا بندہ ہو کر یہ غیظ و غضب؟ تجھے نورِ رحمت کا پیکر ہونا چاہئے تھا یا کسی شخص کو جہالت کی حرکات کرتے دیکھ کر کہا جائے کہ اے عالم کے بیٹے کیا کرتا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے تو علم سے نسبت بھی بھر یہ جہالت کیسی؟ اگر نسبت و اضافہ سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو تو یہ مرکب اضافی محض لغو و فضول ہو جائے جس سے بلخار کا کلام بھری ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب مبلغوں اور داعیانِ دین کو خطاب کیا گیا کہ ربوبیت والے کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس راہ میں ربوبیت و تربیت کی شان پیدا کرو یعنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ ان کے قلوب و ارواح کو حدِ کمال تک پہنچاؤ۔

ظاہر ہے کہ اگر سبیل کی اضافت رب کی طرف ہونے کے باوجود ابلاغِ سبیل میں یہ وصفِ تربیت ملحوظ نہ رکھا جائے تو یہ اضافہ محض لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا حالانکہ ایسی لغویت سے تو معمولی مشکوٰۃ کا کلام بھی بڑی ہوتا ہے چہ جائیکہ رب العلمین کا کلام اعجازِ الہیام! پس داعیِ دین کے لئے محض پیامِ رسانی کافی نہیں ہو سکتی بلکہ اُسے اپنے مخاطبوں کے حق میں مرنی اور شفق ہونا چاہئے جس سے ہر تدریج وہ روحانی نشو و نما پائیں اور ایک خاص رنگ سے رنگے جائیں۔

تدریج و تیسیر | پھر تربیت کے معنی ہی چونکہ کسی چیز کو آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں اس لئے تربیت کے ماتحت سب سے پہلا مقام تدریج و تیسیر ہے کہ طالبانِ حق کو رفتہ رفتہ مطلوبہ نقطہ تک پہنچایا جائے جس میں مخاطبوں کی سہولت اور ان کی رفتارِ قبولیت کی رعایت بھی پیشِ نظر ہو۔

تجزیہ پروگرام | جس کی پہلی صورت پروگرام کا تجزیہ ہے یعنی مکمل پروگرام کے حصے اور اجزاء الگ الگ کر کے تبلیغ میں وہ اجزاء مقدمہ کے جائیں جن کا ماننا مخاطب پر زیادہ شاق نہ ہو اور وہ کسی حد تک اس حصے سے مانوس ہو کر نہ کہ کیونکہ اگر سارے احکام کی مانوس اور جوہل گھڑی اک دم اس پر لاد دی جائے تو وہ اول و ہلہ ہی میں اس سے وحشت زدہ ہو کر پورا پورا بھلا پن سے ایک دم اتار پھینکے گا اور تبلیغ رائے گاں چلی جائے گی۔

مثلاً حضورؐ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کو جب یمن کا گورنر اور قاضی بنا کر بھیجا تو تبلیغی سلسلہ میں اسی تجزیہ پروگرام اور ترتیب طبعی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہیں وہاں نصاریٰ کی قوم ملیگی انھیں دین کی دعوت اس طرح دینا کہ اول ان کے سامنے کلمہ توحید لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پیش کرنا جب وہ اسے قبول کر لیں تو پھر کہنا کہ نماز کا بھی ایک فرض ہے تم پر عائد نہ ہوتا ہے جب اُسے بھی مان لیں تو کہنا کہ تمہارے مالوں میں تم پر زکوٰۃ کا بھی ایک فرض ہے اتنا ہے جب وہ اسے بھی تسلیم کر لیں تو پھر روزہ کی تلقین کرنا و علیٰ ہذا القیاس تجزیہ پروگرام کا یہ مہیا نہ اسلوب اس لئے اختیار کیا گیا کہ غیر مانوس طبیعتیں نہ ابتداء ہی غیر مذہب کے سارے پروگرام سے مانوس ہو سکتی ہیں اور معتقداً اور عملاً اس کا تحمل کر سکتی ہیں بلکہ تدریج ہی ان میں استعداد قبول پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر ان کی ابتداء ناقص استعداد اور ناتمام انس کی حالت میں انتہائی احکام تک کا مکمل بوجھان پڑا دیا جائے تو وہ اچٹ کر سر سے سارے ہی پروگرام سے بیزار ہو جائیں گے اور اس طرح ہدایت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گے قرآن کریم نے اہل کتاب کو تبلیغی خطاب کرتے ہوئے اسی تدریج و تہدیب کی تائید کی اور اسلامی پروگرام میں عقائد اور ان میں سے بھی توحید عبارت کو یہ ہر مقدمہ رکھ لے کہ اس اعتقاد پر جانا اہل کتاب پر بھاری نہیں ہے جبکہ وہ پہلے سے بھی اس دعوت کو توحید سے گریز کئے ہوئے نہیں ہیں۔ فرمایا

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ

آبِ فَرَادَيْسِكُمْ كَمَا فِي الْكِتَابِ تَمُسْ كُلُّكُمْ كِطْرُفِ اَو

کلمہ سواء مینا و مینکم ان لا نجد جو ہم میں اور تم میں برابر ہے اور وہ یہ کہ ہم سوائے خدا کے

الا اللہ ولا ندرک بہ شئنا ولا یجتحد کسی اور کی عبارت نہ کریں گے اور نہ کسی چیز کو اس ساتھ شریک کریں گے

جانے لگتا تھا صلح اور جنگ ملنا اور قطع ہونا سب اصول فطرت کے مطابق ہو جاتا تھا غرض اسلامی اخلاق و اعمال کے ہمہ گیر بن جانے کے لئے اس تبلیغ کی بدولت فضا ہموار ہو جاتی تھی اور دلوں میں اسلامیت کی تھم پیزی سے فتنے خود بخود دست پڑ جاتے تھے۔

میری غرض یہ ہے کہ اسلامی قانون اور شرعی سیاست اپنی ذات سے معقول و پذیرا من خیر اور مظالم شکن ہی لیکن اس کے لئے اسی کے مناسب فضا اور ماحول کی بھی تو ضرورت ہے جو اسے دلچسپ اور دلپذیر بنائے اور وہ ماحول بغیر اس حقانی تبلیغ اور دعوت و ارشاد کے پیدا نہیں ہو سکتا جو عرض کردہ قرآنی اصول پر مبنی ہو اس لئے اس نظام تبلیغ کو چھوڑ کر اسلامی دیانت و سیاست دونوں کے لئے زمین ہموار کر لینا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے اگر بغیر اس ارشادی نظام کے اسلامی حکومت کا کوئی ڈھچر قائم بھی کر لیا جائے تو وہ محض اسی اور سی ہو گا جس میں نہ کوئی جذب و کشش ہوگی نہ پائیداری اور نجاتی اور اگر کسی حد تک ہوئی بھی تو پھر اس لادینی کی فضا ہموار ہوتی رہے گی جو انجام کار خود اسلامی مقاصد ہی کے لئے مخرّب ثابت ہوگی۔ اس لئے دیانت ہی کے حق میں نہیں سیاست اسلامی کے حق میں بھی یہ تبلیغ و ارشاد ایک روح حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔

آج امت کا سب سے شدید مرض اور عظیم فتنہ یہی ترک تبلیغ اور ترک امر بالمعروف ہے جس نے اس کے ہر ایک نظام کو درہم برہم کر رکھا ہے جب کسی خاٹلی اور مجرم کو اپنے جرم و خطا پر مطلع ہونے کی صورت ہی نہ رہے اور کسی کی طرف سے کسی کو روک ٹوک کرنے کا راستہ ہی کھلا ہوا نہ ہو گویا مریض کو خود اپنے مرض کی خبر ہو نہ دوسرے کی طرف سے تنبیہ کی صورت ہو تو ظاہر ہے پھر ازالہ مرض کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے اور قوم کس طرح چنپ سکتی ہے؟

افسوس ہے کہ آج نہ امت کے عوام ہی اس پر کاربند ہیں نہ خواص و با اقتدار ہی۔ آج کسی تاریخی حوالہ سے یہ نہیں بتلایا جاسکتا کہ زمانہ حال کی ٹرکی، ایران، افغانستان، حجاز، مصر، عراق وغیرہ کی حکومتیں اسلام کے پھیلانے اسلامی تعلیمات کو رائج کرنے اور شعائر اسلام کو زندہ کرنے میں اپنی طاقتوں کا کل حصہ نہیں کم از کم اس کا

عشر عشری صرف کر رہی ہوں جتنا ان ممالک کی تمدنی ضروریات کے نام پر یورپین ممالک کی نقل اتارنے میں صرف کر رہی ہیں نہیں بلکہ میری معلومات کی حد تک آج کی اسلامی دولتوں کا ملکی نظام نہ صرف یہی کہ ترویج اسلام کا نہیں بلکہ اس کی راہ میں ایک متقل رکاوٹ اور تبلیغ حق کے لئے ایک محکم سنگ راہ ثابت ہو رہا ہے اور انتہا یہ کہ اس طرز عمل کو اعلانوں اور دعاوی کے ذریعہ فخریہ طور پر شائع بھی کیا جا رہا ہے جو اس رکاوٹ اور تخریب مذہب پر گویا بانٹا بٹھہر کر دیتا ہے۔

مثلاً کسی اسلامی دولت کا یہ اعلان کہ سلطنت کا بحیثیت حکومت کوئی مذہب نہیں، یا بادشاہ کا بحیثیت حکمران ہونے کے اسلام مذہب نہیں ہے، اسلام کی جڑوں کے لئے پانی ثابت ہو سکتا ہے یا نشہ؟ اور کیا ایسے اعلانات کے ہوتے ہوئے کسی اسلامی سلطنت سے ترویج اسلام کی توقع بجا طور پر باندھی جاسکتی ہے؟ ان حالات میں اگر توقع ہو سکتی ہے تو لاندہی اور لادینی کی اشاعت کی نہ کہ اسلام کی ترویج اور دین کی تبلیغ کی کیونکہ ان اعلانات کے مطابق جب سلطنت کا کوئی مذہب ہی نہ ہو گویا لاندہی اس کا مذہب ہو تو اس لاندہی کے مذہب ہی کو اس سے فروغ بھی ہو سکتا ہے جس کا آج کھلی آنکھوں میں شاہد کیا جا رہا ہے۔

اس قسم کے اعلانات کی بڑی وجہ غیر مسلم رعایا سے رواداری اور اپنی بے تعصبی بتلائی جاتی ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر حقیقتاً غیر مسلموں کی دل نشینی کی خاطر اسلام کی تبلیغ ترک کی گئی تھی تو کم از کم مسلمان رعایا کی خاطر غیر اسلامی تہذیب و کلچر غیر اسلامی تعلیم و تربیت اور ان غیر اسلامی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت بھی ترک کرنی چاہئے تھی جو براہ راست اسلام کے حق میں ضرب کاری اور تیشہ ثابت ہو رہے ہیں یا اگر تبلیغ و اشاعت کے میدان میں ان غیر اسلامی امور کے لئے جگہ نکالی گئی تھی تاکہ غیر مسلم رعایا مطمئن ہو سکے تو کم از کم اسی درجہ میں اسلامی علوم و فنون اور اسلامی شعائر و ذخائر کی تبلیغ کے لئے بھی جگہ نکالی جانی چاہئے تھی تاکہ مسلم رعایا بھی مطمئن ہو سکتی۔ لیکن حسرتناک بات یہ ہے کہ ان اعلانات رواداری کے ماتحت اگر ترک کی گئی ہے تو صرف اسلامی تبلیغ اور پورے زور کے ساتھ اگر جاری ہے تو صرف انہی مقاصد کی علمی و عملی ترویج جو اسلام کی تخریب کے لئے وضع کئے گئے ہیں

آج ان اسلامی رقبوں کی یونیورسٹیاں ان کے کالج اسکول اور تمام ابتدائی اور انتہائی مدارس کو ڈبا رہا یہ صرف کے کے انہی دہریانہ اور مخرب اسلام و ایمان تعلیمات کی ترویج میں مصروف ہیں جن کے ہوتے ہوئے قلوب میں اسلام اور ایمانی کردار کو پاؤں جلنے کا بھی موقع نہیں مل سکتا۔ بلکہ دل و دماغ اس حد تک مآؤف اور منخ ہو جائیں کہ یہ اسلامی اخلاق اور ایمانیات ہی ان کے نزدیک انسانیت کی تباہی کا ذریعہ محسوس ہونے لگیں۔

پھر طرفہ تماشایہ ہے کہ انہی یونیورسٹیوں اور کالجوں کو اسلامی درس گاہیں اور ان کی تعلیمی جدوجہد کو اسلامی تعلیمات باور کرانے کی کوشش بھی کی جا رہی ہے گویا جو ہمارا مرض ہے اسی کو ہم پال بھی رہے ہیں اور پھر اپنی خوش فہمی سے اسی کو اپنی صحت بھی سمجھ رہے ہیں۔ غرض اعلان ہے غیر جانبداری کا اور عمل ہے کفر کی جانبداری کا اس لئے مسلمانوں کے دل اگر ایک طرف اپنی بے بسی اور بے شوکتی یعنی اغیار کی تسلطہ شوکتوں سے خون تھے تو دوسری جانب اپنی شوکتوں اور اقتداروں نے بھی ان کے دلوں کو مجروح کرنے میں کوتاہی نہیں کی وہ غریب بن کر بھی پال ہوئے اور غنی ہو کر بھی مارے گئے اور اسلامی طبقات کی غربت اور لارات دونوں ہی نے ملکر اسلام کی تخریب کے وہ سامان ہم پہنچائے کہ دشمنان اسلام کو ہاتھ پیر ملانے کی کئی زیادہ ضرورت نہ رہی۔ ج

سعدی از دست خویش تن فریاد

یہ ممکن ہے کہ ان ممالک کے غریب اور بے سروساں مسلمانوں نے شخصی یا اجتماعی طور پر تبلیغی مقاصد پر کوئی توجہ کی ہو لیکن دولتی یا سلطنتی طور پر کسی تبلیغی جدوجہد یا اسلامی شعار کو بلند رکھنے کا ان خطوں میں کوئی نشان نہیں ملتا۔ ان حالات میں ان ممالک کو اسلامی ممالک کہنے کے بجائے مسلم ممالک کہا جانا ہی کسی حد تک درست ہو سکتا ہے اور وہ بھی بحیثیت مذہب نہیں بلکہ بحیثیت قوم اور قومیت بھی مہمہ گیر نہیں بلکہ وطنی اور جزائی حیثیت کی۔ اس لئے یہ مسلم ممالک اپنے اپنے وطن کی خدمت ضرور کر رہے ہیں مگر اسلام کی خدمت سے اسے کوئی تعلق نہیں یہی حالت غلام ممالک کے بے خبر مسلمانوں کی بھی ہے جن کے نزدیک ان یورپ کے پھیلے ہوئے جذبات وطنیت اور قومیت کا صبح شام نام لے لینا اور اسے ہی اسلام کی منادی سمجھنا اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

مسلم دولتوں کی اس معروبیت اور عوام کی اس ذہنی غلامی کو دیکھ کر جس طرح معاندین دول اسلامیہ شاداں و فرجاں ہیں اسی طرح حایان دول بنجور و اشکبار ہیں مگر ان کی آواز اس قدر کمزور کر دی گئی ہے کہ وہ امرام کے ایوانوں تک پہنچ نہیں سکتی اس لئے وہ اپنی بے بسی اور بے کسی پر دل موس کر رہ جاتے ہیں۔

امرار نشہ دولت میں ہیں غافل ہم سے زندہ ہے ملت بیضار غراب کے دم سے
غراب ہی سے اسلام کو توقع ہے۔ وہی اس کی حقیقی اور سچی خدمت کرتے آئے ہیں اور کر رہے ہیں ابھی کو
آج بھی دین کی حفاظت اور اسلام کی اشاعت پر کمر بستہ ہو کر فریضہ تبلیغ کو سنبھال لینا چاہئے اور انہی آداب و شروط سے اس وظیفہ کی ادائیگی کے لئے کھڑا ہو جانا چاہئے جو آیت دعوت سے اس مختصر رسالہ میں پیش کی گئے ہیں
اگر اسلامی مبلغ آیت دعوت کے پیش کردہ اصول دعوت اسلام پر حسب ذیل تدابیر کے ماتحت
کمر بستہ ہوں تو امید ہے کہ ان کی تبلیغ پنختہ اور زوردار اثرات پیدا کر سکیگی۔ اور پروگرام یہ ہونا چاہئے۔

(۱) پہلے تبلیغی مراکز قائم کر لئے جائیں جہاں سے مبلغین اٹھ کر اطراف میں دورے کریں اور ان مراکز کو
اپنے مستقر (بیس کوارٹر) کی حیثیت سے استعمال کریں اور پھر ان کا ایک مرکز المارکز ہو جو منظور شدہ ہدایات قوانین
کے ماتحت مراکز کو آگاہ کرتا رہے اور ساتھ ہی مبلغین کی خدشات کا جائزہ بھی لیتا رہے۔

(۲) آج چونکہ انفرادیت کا دور ختم ہو کر اجتماعیت کا رنگ غالب آتا چلا جا رہا ہے اور ہر کام جماعتی
رنگ ہی میں پیش ہو کر موثر بھی ہوتا ہے اس لئے ان مراکز سے تبلیغی دورے جماعتی طور پر ہونے چاہئیں۔ ایک شخص
نہ چلے بلکہ جماعتیں ملکر نکلیں جیسا کہ سابقہ اوراق میں اس کا شرعی ثبوت پیش کیا جا چکا ہے۔

(۳) ان جماعتوں میں کچھ نہ کچھ افراد ایسے با اثر اور با اقتدار شامل کرنے کی پوری سعی کی جائے جو ہر منصب
یا عہدہ کی حیثیت سے قلوب میں با عظمت ہوں کہ اس سے تبلیغ کے اثرات جلد سے جلد بھی نمایاں ہوں گے۔ مؤثر
اور پائیدار بھی ثابت ہوں گے اور ساتھ ہی ان میں ایک وسعت اور ہمہ گیری بھی پیدا ہو جائیگی۔

(۴) جس مقام پر مبلغین کی یہ جماعت پہنچے آغاز تبلیغ سے پہلے اس کی سعی ہونی چاہئے کہ وہ مقامی با اثر

بعضنا بعضنا اربابا من دون الله اور نہ خدا کے سوا ہم میں سے کوئی کسی کو رب بنائے گا۔
 بہر حال شانِ تربیت کے تقاضے کے ماتحت تجربہ پروگرام ایک امر طبعی ہے جس کے بغیر تبلیغ کار گر نہیں ہو سکتی۔
 تجربہ مسائل | بلکہ اسی شانِ تربیت کے ماتحت محض تجربہ پروگرام ہی نہیں بلکہ گاہ گاہ تجربہ مسائل کی بھی نوبت آجاتی
 ہے یعنی ایک ہی مسئلہ کی تحلیل کر کے اس کے چند حصے کر لئے جائیں اور ایک ایک حصے کی تبلیغ حسب استعداد و مخاطب
 بتدریج کی جائے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اہل عرب کو جب شراب سے روکنا چاہا جو ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی تو
 اکدم شراب کو حرام نہیں فرمایا بلکہ پہلے حکم میں شراب کی کچھ برائی بیان کی گئی اور وہ بھی لوگوں کے سوال کرنے پر جب
 اس سے لوگوں میں شراب سے بچنے کی فی الجملہ استعداد پیدا ہو چلی تو ایک قدم آگے بڑھ کر نماز کے اوقات میں شراب
 سے روکا گیا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الصَّلَاةَ لِيَأْمَنَ وَالْوَلِيُّ نَشِيءٌ فِيهِمْ هُوَ تَوَاضَعُ قُرْبٌ نَبَاؤُ
 وَانْتَهَامُ كَارِي حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَعْلَمُونَ یہاں تک کہ تم اسے جانو جسے تم کہو۔
 اور جب اس حکم ثانی سے وہ عملاً شراب سے رکنے پر قادر ہوئے لگے تو پھر دوسرا قدم اڑا کر بڑھا کر صفائی
 سے شراب کی حرمت اور نجاست عین ہونے کا حکم ان الفاظ میں دیدیا گیا کہ
 رَحِمْنِ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ناپاک ہے اور شیطان کا عمل ہے تم اس سے بچو۔
 اس کے بعد دلول میں سے شراب کی محبت جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے ان برتنوں کا استعمال بھی ممنوع
 فرما دیا گیا جو شراب کے لئے جام و سبو کا حکم رکھتے تھے یعنی ضنم (کوزہ سبز) دبار (خشک کردہ) نقیر (کاویدہ چوب جام)
 مَزْفَتٌ (روغنی پیالہ) وغیرہ۔

اس سے واضح ہے کہ اگر کوئی برائی قدیم سے کسی قوم میں رچی ہوئی ہو تو اس کے استیصال کی صورت
 ہی یہ ہے کہ اُس ایک برائی کے چند اہم اجزاء الگ الگ نکال کر تدریجی مانعت کی جائے کہ ایسی صورتوں میں تدریج و تیسیر
 ہی ایک فطری روش ہے جو مخاطب کو آہستہ آہستہ مسئلہ کی آخری حد تک کھینچ لاسکتی ہے۔ نماز کی وہ مہذب صورت جو

نکھر کر آج امت کے زیرِ عمل ہے لکنی تدبیرِ رفتار سے یہاں تک پہنچی ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ابتداء نماز میں سلام و کلام، بات چیت، دیکھنا اور سنا، گردن پھیرنا اور منہ موڑنا چلنا پھرنا سب ہی کچھ جائز تھا اور اس کی موجودہ مکمل صورت قائم نہ تھی اور نہ ہو سکتی تھی کہ لوگوں میں ابتداء اتنی مکمل شائستگی اور موزونیت ہی نہ تھی اس لئے نماز کی ہیئت میں آہستہ آہستہ یہ تمام تبدیلیاں قائم کی گئیں کسی وقت دیکھنا اور منہ اوپر اودھر کرنا ممنوع ہر کسی وقت سلام و کلام کی ممانعت آگئی کسی وقت چلنے پھرنے کی ممانعت ہوئی کسی وقت خشوع و خضوع ضروری ٹھہرایا گیا گویا اس کے حصے حصے کر کے بتدریج اس میں شائستگی پیدا کی گئی جس کا حاصل وہی تربیت نکلی آیا۔

نمکن و استقلال | اور جبکہ شانِ تربیت کے ماتحت کسی کام کو آہستہ آہستہ چلانے اور بتدریج آگے بڑھانے میں کافی اور عدمِ استعجال | اس کی رحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ بالخصوص جبکہ راۃ تربیت میں لوگوں کو ان کے خلاف طبع

آگاہ کرنے کے سبب قدم قدم پر غیلبوں کی طرف سے مخالفت اور ایذا رسانی کے واقعات پیش آتے ہوں اور ایسی حالت میں انسان کی کمزوریوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ وہ ہمت ہار کر میدان چھوڑ بھاگے تو ایسے ہی اوقات میں نمکن بخشی اور استقلال ان کمزوریوں کا تدارک ہو سکتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ ایسے تدبیری امور میں جلد بازی و عجلت پسندی اور تلوں سم قائل ثابت ہوتی ہے یہاں اگر کوئی چیز نتیجہ خیز ہو سکتی ہے تو وہ صرف نمکن و استقلال اور دوام و ثبات ہے کہ اس کے بغیر تربیت اور نتائجِ تربیت کا ظہور عادیثاً ناممکن ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حکمِ مکارم و مجنہ کے بازاروں کے مواقع پر تبلیغ کے لئے تشریف لجاتے یا حج کے موقع پر لوگوں کو پیغامِ الہی پہنچاؤ کیا فرماتا آپ کی راہ میں روٹا ہوا کھانسیں اور توبہ کی سعی کرتے تو آپ کے پائے استقلال میں ان رکاوٹوں سے کوئی ادنیٰ فرق نہ تھا کہ یہی شانِ تربیت کی اساس ہے

صحبت و معیت | اور جبکہ تربیت کے لئے عجلت پسندی یا تلوں سم قائل ثابت ہوا اور نمکن و استقلال ضروری ٹھہرا جس کے لئے لامحالہ طویل وقفہ اور وقت کی ضرورت ہے تو اسی سے یہی واضح ہو گیا کہ مبلغ غافلوں کو اپنے ساتھ زمانہ طویل تک وابستہ اور کثیر المذاہمت رکھے تاکہ ان میں تبلیغ و تربیت سے کوئی خاص رنگ قائم ہو جائے

جسے شرعی اصطلاح میں صحبت و معیت کہتے ہیں چنانچہ دینی رنگ کی اساس یہی صحبت و معیت ہے جس کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام اپنے وابستوں کو تربیت دیکر کمال تک پہنچاتے ہیں اور اسی لئے ان کے بلا واسطہ مستفیدوں کو صحابہ یا اصحاب یا خواری کہا گیا ہے جس کا مادہ یہی صحبت ہے اور جن میں بواسطہ صحبت آثار نبوت سب سے زیادہ راسخ ہوتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ جو اصحاب آپ کے زیر تربیت ہیں اور بالخصوص فقرا مسلمین آپ ان کو صبح و شام اپنی صحبت میں رکھئے۔

واحد بنفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطعم من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتعم هواه وكان امره فرطاً۔ اور آپ اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ رکھئے جو صبح و شام اللہ کے درپیش ہوتے ہیں اور اس کا ارادہ کرتے ہیں اور آپنی وجہ و کھنجر ان سے نہ ہٹائے اس حال میں کہ آپ دنیوی زینت الحیوۃ الدنیا ولا تطعم من اغفلنا قلبه عن ذکرنا واتعم هواه اطاعت نہ کیجئے جن کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر دیا ہے اور جو اپنی خواہشات کا اتباع کرتے ہیں اور جن کو موانع ہوا کا

بہر حال داعی الی اللہ کے اصراف کے سلسلہ میں ۸ مقام ثابت ہوئے جن میں سے بعض مبلغ کی ذات کے لئے ضروری ہیں اور بعض اس کے فعل تبلیغ کے لئے یعنی علم و بصیرت، فہم و فرائض، ضبط نفس، ذاتی بہرہ، خشیت اللہ، عدم مشیت غیر اللہ، استغناء، صبر و تحمل، عفو و درگزر، شان و تربیت و تہذیب و تہذیب و تہذیب و تہذیب۔ یہ تمام امور و کمالات، عام و استعجال، اور صحبت و معیت جن کے بغیر ایک مبلغ کی تبلیغ ناممکن ہے۔ اور نتیجہ خیر نہیں ہو سکتی۔

یہ تمام عرض کروہ مجاہدین کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کتاب و سنت کے مختلف موانع پر صریح عبارات میں منصوص طریقہ پر موجود ہیں لیکن جبکہ میرے فکر و نارسا کے مطابق یہ جامع آیت ان سب کو کسی نہ کسی طرح اپنے نظم میں محیط تھی اس لئے اسی آیت کو اس رسالہ کا سرنامہ بنا کر ان مقاصد کا اس سے متبادا پیش کر گیا۔

اگر ان اصول پر مزج معنی میں منظم تبلیغ شروع ہو جائے تو مسلمانوں کے تمام وہ دینی و دنیوی اور مذہبی و سیاسی مقاصد بے تکلف حاصل ہو سکتے ہیں جن کے لئے پلیٹ فارموں پر جدوجہد بہت کچھ جاری ہے مگر نتائج سے ہکمناری میسر نہیں آرہی ہے۔

قرن اول کی مقدس جماعتیں جس ملک میں بھی فاتحانہ اقدامات کے ساتھ پہنچیں انھوں نے تبلیغ مذہب کو ہمیشہ آگے رکھا اور ملک سے دین کو برپا کیا کہ ان کے نزدیک فتوحاتِ ممالک کا انتہائے مقصود اشاعتِ مذہب اور تعلیم و تبلیغ دین ہی تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جس ملک کو بھی فتح کرتے اس میں اس تبلیغِ حق کی بدولت اسلامی نظام کے لئے فضا خود بخود ہمارہو جاتی تھی اور اسلامی دولت کے ساتھ اسلامی نظم بھی عام رعایا میں طبعی طور پر خود ہی قائم ہو جاتا تھا۔ اور اس طرح یہ حضرات ممالک و اقالم ہی کے نہیں دلوں اور روحوں حتیٰ کہ عام ہندوؤں اور کچھروں کے بھی فاتح ہو جاتے تھے۔ یہ ناممکن تھا کہ دنیا کی زمینوں میں تو کاشت ان کی ہو اور خود ان کے دلوں کی زمینوں میں تخم ریزی وہاں کے رسم و رواج کی ہوتی رہا اور وہ نہ بدلیں بلکہ وہ اس تبلیغ اور پھر عملی تبلیغ کی بدولت اسلامی اصول کی تخم ریزی بھی عامہ قلوب میں کر کے وہاں کی زمین و آسمان کو بدل ڈالتے تھے۔ اس فتحِ عام کا یہ ثمرہ نکلتا تھا کہ مفتوحہ ممالک کا نظام سیاسی بھی خود بخود اسلامی سانچوں میں ڈھلنا چلا جاتا تھا اور وہ سلطنت محض مسلمانوں کی نہیں بلکہ اسلام کی ہو جاتی تھی یعنی سلطنت کے بجائے خلافت کی جڑیں مضبوط ہو جاتی تھیں۔ قانونِ الہی کی عظمت و سطوت عام رعایا کے قلوب پر حکمراں ہو جاتی تھی۔ بندوں کی بندوبد نہیں بلکہ بندوں پر خدا کی حکومت کا نقش جم جاتا تھا جس سے کوئی بندہ اپنے کو بندہ جانتے ہوئے انحراف نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے تمام مفتوحہ علاقے خلافت سے وابستہ ہو جاتے تھے اور ان خلفاءِ الہی کا دم بھرنے لگتے تھے۔ اخلاقِ فاضلہ کا دور دورہ ہو جاتا تھا۔ دلوں میں قومی یا وطنی عصبیت کے بجائے ہمہ گیر اخوت اور خلوصِ باہمی کے جذبات ابھر آتے تھے جن کے ثمرات امن عام اور سکونِ تام کی صورت میں نمایاں ہوتے تھے۔ خود غرضیوں اور عیاریوں کے لئے جگہ نہیں رہتی تھی۔ بددیانتی اور کم حوصلگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا

اور سر پروردہ لوگوں سے ملکر ان کو اپنا ہم خیال بنائے اور پھر انہی کے زیر سایہ اور شور سے تبلیغ کا آغاز کیا جائے۔

(۵) تبلیغ میں اختلافی مسائل ہرگز نہ چھیڑے جائیں صرف بنیادی امور پر لوگوں کو لگایا جائے مثلاً بے خبر اور اُن پڑھو اور اس کی حقیقت سنائی جائے نمازیں یاد کر اگر انھیں اپنی نگرانی میں ادا کر لیا جائے۔ پھر ان کی معاشرت کا جائزہ لیکر بہتر ترجیح اس کی اصلاح کی جائے۔ شریکِ روم مٹائی جائیں اسلامی معاشرت میں مساوات، ہمدردی، ایثار اور تواضع خاص طور پر پیدا کرنی کی کوشش کی جائے پھر ساتھ ہی ان میں باہمی امر بالمعروف کا جذبہ اور سلیقہ پیدا کرنے پر پورا زور صرف کیا جائے۔

(۶) تبلیغی جماعتیں ہفتہ ہفتہ بھر کے وقفہ سے محلہ وار گشت کر کے سابقہ تبلیغ کے اثرات کا جائزہ لیں اور

آئندہ تبلیغ کا پرواز ڈالتی رہیں۔

(۷) کوشش کی جائے کہ محلوں کی مساجد میں اسی محلہ کے کسی بااثر اور بااقتدار شخص کو امام بنایا جائے کیونکہ جب وہ خود جہ و جہانات کا پابند ہو جائے گا تو غریب اور متوسط طبقہ خود بخود دین اور شاعر دین کی طرف جھک پڑے گا اور بہت جلد اصلاح ہو سکے گی۔ اور آسانی مساجد علم و عمل سے پُر ہو جائیں گی اسی مصلحت سے اسلام نے امامت صلوٰۃ کا عہدہ امیرِ مسلمین کو سپرد کیا تھا کہ جب امرا اور خلفاء خود مساجد میں حاضر ہوں گے تو عام پبلک کے لئے یہ خود ایک مستقل ترغیب و تشویق اور عملی دعوت ہوگی چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۸) تبلیغی جماعتیں اپنے قائم کردہ تبلیغی اثرات کی حفاظت اسی امام مسجد کے سپرد کر دیں کہ اس کی نگرانی پورے اہل محلہ کو پابند اور بختہ بنائے گی۔

(۹) تبلیغ کے ماتحت ماحول ایسا پیدا کر دیا جائے کہ اگر اہل محلہ میں کوئی باہمی نزاع پیدا ہو تو اس محلہ کے وہ ہی بااثر اور متغنی افراد اس کا فیصلہ کریں جو مسجد کے امام بھی تھے اور اس محلہ کے تبلیغی اثرات کے محافظ بھی تھے۔ اس سے اہل محلہ میں ایک خاص نظم پیدا ہو جائے گا اور گویا ہر محلہ ایک چھوٹی سی ریاست ہو جائے گی جس کا امیر بااثر امام ہے۔

ہوگا جس کا ایک طرف تو حملہ والوں سے نگرانی کا تعلق ہے اور دوسری طرف تبلیغ کے سلسلہ سے اس کا تعلق اوپر کے تبلیغی مرکز سے بھی ہوگا۔ اس لئے نظم کا ایک سلسلہ خود بخود بلا کسی رسمی تشکیل کے قائم ہو جائے گا جب غل و غش بھی ہوگا اور اخلاق و دیانت پر پڑنی بھی ہوگا۔ اسی کے ساتھ اگر اس حملہ کی زکوٰۃ و صدقات کا بیت المال بھی اسی مسجد کے ماتحت ہو جس کا خاندن و نگراں وہی امام مسجد ہو جو حملہ میں سب سے زیادہ با اثر اور مستفی ہے تو غریب اہل حملہ کی خبر گیری اور حملہ کے دوسرے کاموں کی تکمیل میں بھی ایک خاص نظم پیدا ہو جائیگا جس کو قائم کر دینے کی ہمت بھی یہی مبلغین اسلام کریں گے اور پھر وقتاً فوقتاً اس کی نگرانی بھی خود ہی رکھیں گے۔ اس مسجدی نظم کا ایک بہترین ثمرہ یہ بھی نکلیگا کہ عوام و خواص عبادات اور معاملات دونوں میں متحد اور باہم مربوط ہو جائیں گے اور وہ طبقاتی تفریق جس نے امیر و غریب کو ایک دوسرے سے جدا ہی نہیں بلکہ نفور بنا دیا ہے روزانہ کے اس عباداتی اور معاملاتی اختلاط سے دور ہو جائیگی اور وہ محبت و یکجہالت باہمی پھر ٹوٹ آئیگی جس سے مسلمان آج دور جا پڑے ہیں۔

(۱۰) پھر مبلغین انہی مساجد میں ائمہ مساجد کی نگرانی میں ایسے مختصر مکاتب قائم کر دیں جو مسلمان بچوں کی ابتدائی مذہبی اور دینی معلومات کے کفیل ہوں۔ قرآن حکیم کے حفظ و ناظرہ کے ذمہ دار ہوں اور ان کی ناز و نو کی نگرانی اور عام شوقی و شرارت کی اصلاح کی کفالت کریں۔ اس سے بچوں کا ابتدائی پرواز اسلامی اور دینی طو پر بڑھائیگا جو بڑھاپے تک امن کے کام آئیگا اور پھر اگر وہ کسی معاشرتی تعلیم کے سلسلہ میں ڈالے بھی گئے تو ان پر برے اثرات غالب نہ آسکیں گے۔

پس پہلی دفعات سے بڑوں کی اصلاح ہو جائیگی اور اس آخر کی دفعہ سے بچوں کی جو آئندہ بڑے بننے والے ہیں نیز اس نظم کے ماتحت غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کی صورتیں بھی آسانی پیدا ہو سکیں گی جن کے لئے مسلمانوں کا یہ نظم اور اس نظم سے پیدا شدہ ماحول بہترین معین ثابت ہوگا۔

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

یہ دس دفعات ہیں جن پر عمل درآمد کرنے سے امید ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح بھی ہوگی جو مقصد دیانت

اور ان میں نظم بھی پیدا ہوگا جو مقصد سیاست ہے اور اس طرح مسلمانوں کی دیانت و سیاست دونوں کا ایک اچھا پرواز پڑ جائیگا جس کی بڑی خوبی یہ ہوگی کہ اس سارے نظم کا رنگ خالص دینی اور اسلامی ہوگا اور اس و ان ناپاک رنگوں کے اتر جانے کے امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ جو آج کی دشمن دیانت اقوام نے مسلمانوں میں پیدا کر دیئے ہیں۔

افسوس ہے کہ آج ہم اپنی غلط فہمی اور غلط روی سے اپنی شوکت و قوت یا غلبہ و تسلط کو اعداد و شمار کے نوشتوں اور اقلیت و اکثریت کی انجمنوں میں تلاش کر رہے ہیں جلسوں کی آرائش اور تجویزوں کی نمائش میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ مظاہروں کی گرم بازاری اور نعروں کی شورا شوریٰ میں سمجھ رہے ہیں اور صیحا سمجھا دیا گیا ہے۔ سمجھتے چلے جا رہے ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔

مسلمانوں کی شوکت و قوت کا راز اعمال و شعائر دین اتحاد و عمل طبقاتی اعتماد اور توازن۔ امیر و غریب کا اختلاط معاملاتی مساوات اور اپنے مفاسد و نزاعات پر خود قابو پالینے میں مضمر ہے۔ جس کے لئے یہ دفعات بالا پیش کی گئی ہیں۔ اگر مبلغین اسلام آیت دعوت کے بیان فرمودہ قوانین کے ماتحت ہر ہر قصبہ اور گاؤں میں تبلیغی نظم قائم کریں جس میں دین و دنیا دونوں منظم ہو جاتی ہیں اور چند مواضع میں بھی اس کا نمونہ قائم ہوگا تو گمان ہوتا ہے کہ جلد جلد حالات تبدیل ہونے لگیں گے۔ اور ہم خوشگوار نتائج کی توقع قائم ہو سکیں گے۔

مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خاں بہادر

از محترمہ حمیدہ سلطانہ (ادیب فاضل)

محترمہ حمیدہ سلطانہ "غالب اعظم" کے نام سے مرزا غالب کے سوانح و حالات پر ایک ضخیم کتاب لکھ رہی ہیں اور چونکہ موصوفہ نبیل کی طرف سے مرزا کے خاندان سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے اس کتاب میں بہت سی معلومات اسی ہونگی جو بھل کی مطبوعہ کتابوں میں نہیں مل سکتی۔ جہاں تک مرزا غالب کے سوانح حیات کا تعلق ہے امید ہے یہ کتاب سب سے زیادہ جامع اور مستند ہوگی۔ ذیل کا مضمون اسی کتاب کے ایک باب "مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خاں بہادر" کا ایک حصہ ہے جو غالباً دلچسپی سے پڑھا جائیگا۔ (برہان)

نواب امین الدین احمد خاں سلطانہ میں ریاست فیروز پور تھہر کہ میں پیدا ہوئے۔ یہ نواب احمد بخش خاں رستم جنگ فخر الدولہ بہادر والی فیروز پور تھہر کہ کے فرزند دوم ہیں۔ نواب احمد بخش خاں نواب عارف خاں کے تیسرے لڑکے تھے۔ سلسلہ نسب تو مینہ خان شاہ دران اور ان کے آبا و اجداد کا یافت بن نوح تک پہنچتا ہے قبیلہ برلاس سے ہے۔

نواب احمد بخش خاں نے کیکہ تار میدان جرات و شجاعت تھے۔ جنرل لارڈ لیک پہ سالار افواج انگلشیہ کے ساتھ مل کر نواح ہولکر پر لشکر کشی کی تھی اور میدان سواتری میں جب سپاہ انگریز گرفتار مصیبت تھی اور افسران فوج سب مجروح ہو گئے تھے اس وقت احمد بخش خاں نے کہ ہنوز اٹھارہ سالہ جوان تھے، کمال دلیری سے کام لیکر مجروح افسر کے ہاتھ سے نشان فوج انگریزی لیکر مرہٹوں کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا

جزیل لارڈ ایک کا گھوڑا لڑائی میں زخمی ہو گیا لیکن احمد بخش خاں کی بہادری سے فتح انگریزی افوج کو نصیب ہوئی۔ لارڈ ایک نے اس جانفشانی کے صلہ میں نواب موصوف کو قیر و زور چھہ کر مع دیگر مواضعات کے جو سر نواح میوات سے قریب تر تھے عطا کئے شاہی دربار سے بتوسط ریزیدنٹ بہادر خطاب رستم جنگ فخر اوردہ غایت ہوا۔ نواب موصوف نے حسن انتظام سے ملک میوات جیسے سرکش ملک کو اپنا تابع کیا۔ ریاست کو خوب بنایا۔ سواری کی جنگ جو ۳ ستمبر ۱۸۵۳ء میں ہوئی تھی اس کی فتح کا سہرا نواب موصوف کے سر پر بندھا۔ مہاراجہ بختا ورسنگھ والی الور نے جن کے اس سے قبل نواب صاحب وکیل تھے اور جن کو مہاراجہ کا خطاب نواب صاحب موصوف نے ہی دلویا تھا۔ پرگنہ لوہارو اس صلے میں عطا کیا۔ غرض کہ نواب صاحب نے بہت شان و شوکت سے ریاست کی۔ ان کے بعد ان کے بڑے فرزند جو بیگم کے بطن سے نہ تھے سریر آئے ریاست ہوئے۔ خاندانی لوگوں کو یہ ناگوار ہوا۔ اہل خاندان نواب امین الدین احمد خاں کو کہ خاندانی بیگم کے بطن سے تھے نواب کا جانشین دیکھنا چاہتے تھے۔ آپس کے جوڑ توڑ اور مخالفتوں نے شیع اقبال گل کردی۔ باہمی اتفاق نے روز بد دکھایا۔ نواب شمس الدین خاں نے بجائے حسن سلوک کے خاندانیوں اور چھوٹے بھائیوں اور سوتیلی والدہ کو بد خلقی سے اپنا دشمن بنالیا خوشامدی دوستوں کے کہنے میں آکر جوانی کی ترنگ اور امارت کے نشے میں فرزند صاحب کے قتل کا حکم دے بیٹھے۔ فرزند ان کے دونوں چھوٹے سوتیلے بھائیوں نواب امین الدین احمد خاں اور نواب ضیاء الدین احمد خاں کا حامی اور ان کے مرحوم باپ کا دوست تھا۔ ادھر فرزند صاحب کا کام تمام ہوا ادھر مفسدوں نے جو خاندانی ہی تھے چغلی کھائی۔ نواب صاحب سے قصاص لیا گیا۔

۱۷ قتل غالب میں اسد علی صاحب انوری نے یہ الزام مرزا غالب کے سر تعویپا ہے کہ نواب شمس الدین خاں کی چغلی انمول نے کھائی تھی لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ دیکھ لیجئے ریاست لوہارو کا مستند حوالہ جن صاحب نے چغلی کھائی تھی وہ نواب شمس الدین خاں کے رشتے کے بھائی مرزا فتح اللہ بیگ خاں تھے۔ باہمی عداوت اس کا سبب تھی۔ غالب غریب کے فرشتوں کو بھی اس کی خبر نہ تھی۔ ہاں فرزند صاحب کی موت پر مرزا غالب کا افسوس کرتا قدرتی امر تھا وہ ان کا محب صادق تھا پھر وہ کیسے اپنے عزیز دوست کی ناگہانی موت پر اظہارِ تاسف نہ کرتے۔

یہ خوشرو جوان عین عالم شباب میں محض حسد و نفاق کی بدولت نذرا جل ہوا۔ ریاست بھکر کہ فیروز پور ضبط ہو گئی نواب شمس الدین خاں کے اولاد زرنہ نہ تھی۔ دو بیٹیاں تھیں اسی لئے ان کے بعد خطاب نوابی امین الدین احمد خاں کو ملا۔

۱۸۳۵ء میں نواب امین الدین احمد خاں مندر ریاست لوہارو پر متکین ہوئے۔ نواب موصوف بڑے دلیر تھے غیرت و جرات ہمت و دلاوری کا ورثہ باپ سے ترکہ میں پایا تھا۔ طبیعت بالکل سادہ تھی سواری کا بڑا شوق تھا۔ ان کے اصطل میں ہر قسم اور ہر نسل کے گھوڑے تھے ان کا محبوب ایک گھوڑا سنجاب نامی کا ٹیھاواری نسل کا تھا۔ گھوڑا دلی میں نہر حلات خاں سے اڑ جاتا تھا نواب صاحب کو یہ گھوڑا اسی لئے زیادہ عزیز تھا کہ ان کے کرم والد نے اپنے نور نظر کے شوق کو دیکھ کر یہ ان کے لئے خاص طور پر خرید لیا تھا ایک مرتبہ اس گھوڑے پر سے گر پئے لیکن شوق میں فرق نہ آیا۔ بڑے غیور و خوددار تھے۔ دلی میں ۱۸۴۶ء میں ایک معزز خاندان میں شادی کا بلاوا تھا، یہ بھی گئے۔ لال قلعے سے بھی تہزادے اور عائد شریک تھے۔ معمولی بات پر نواب صاحب اور بخشی محمود خاں کی تکرار ہو گئی۔ نواب صاحب مغلوب الغضب انسان تھے بخشی کے تھپڑ رسید کیا۔ انھوں نے تلوار میان سے نکالی اور لوگوں نے بیچ میں پڑ کر رفع فساد کیا۔

نواب امین الدین احمد خاں نے ریاست لوہارو کو بنانے میں تمام عمر سہمی کی موجودہ جامع مسجد لوہارو ان کے ہی عہد کی ایک وسیع خوشنایاد گاہ ہے۔ غدر ۱۸۵۷ء میں نواب صاحب مع محلات دہلی میں تھے۔ بڑے بڑے نازک وقت ان پر اور ان کے چھوٹے بھائی نواب ضیا الدین احمد خاں نیز خزاں پرائے مگر یہ دونوں بڑے مستقل مزاج اور دلیر تھے ہمیشہ بال بال بچے۔ جلتے تھے کہ دولت مغلیہ کے اقبال کو نفاق و عیاشی کا گھن کھا چکا ہے۔ تھوڑی شمع جواب تک ٹٹما رہی ہے عنقریب گل ہو جائے گی۔ خود بادشاہ کے خاص خادم اور چہیتی بیوی دشمنوں سے مل چکے تھے اس لئے بہادر شاہ اگر ان کو چار مرتبہ طلب کرتے تو وہ قلعے میں ایک دفعہ جاتے مگر امنخل نے جو باغی افواج کے کمانڈر تھے جب ان سے روپیہ طلب کیا تو انھوں نے

یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم تو سپاہی ہیں سوائے سامانِ حرب کے ہمارے پاس کیا رکھلے تلوگوں کے ایک افسر نے مرزا غل سے کہا نواب صاحب کو میرے حوالے کر دیجئے ابھی روپیہ لئے لیتا ہوں۔ یہ سن کر بہادر نواب فرطِ غضب سے کانپ گئے اور برہم ہو کر بولے تیری کیا حقیقت ہے جو مجھ سے روپیہ حاصل کر سکے۔ بادشاہ آوازِ غضب آلود سن کر برآمد ہوئے اور انھوں نے نواب صاحب سے معذرت کر کے ان کو با احترامِ خصت کیا۔ غدر کے پُر آشوب زمانے میں بہت کفّاش اٹھائی۔ دونوں بھائی تین چھینے لال قلعے میں نظر بند رہے۔ مال و اموال جو محلات کی تہ خانوں میں جمع کر دیا تھا فوجی گوروں نے نکال لیا لیکن جانیں بچ گئیں۔ دستنبو میں مرزا غالب نے دہلی کی روانگی نواب موصوف کی فارسی میں درج کی ہے اور جب غدر کے بعد نواب صاحب لوہارو گئے تو مرزا غالب نے یہ رباعی لکھ کر بھیجی: رباعی

اے کردہ بہم زرافشا فی تسلیم پیدا ز کلاہ تو شکوہ دہیم

بادا تو فرخندہ ز زبدانِ کریم پروا گئی جبرید اقطاع قدیم

نواب صاحب اس قدر جفا کش تھے کہ لوہارو سے دہلی تک جو تقریباً نوے میل کے فاصلے پر ہے ایک دن میں اونٹ پر سفر کر کے پہنچ جاتے تھے۔ لوہارو میں پہلا بندوبست اراضی نواب صاحب کے عہد میں ہوا۔ ۱۱۹۹ھ میں بحیثیت ایک خود مختار حکمران کے نواب گورنر جنرل بہادر شہزاد کے دربار میں بمقام میرٹھ شرکت کی ۱۲۰۰ھ میں نواب گورنر جنرل بہادر نے سندِ تہنیت ارسال کی۔ اس قسم کی اسناد گورنمنٹِ بنگالہ کی جانب سے محض ان والیانِ ریاست کو عطا ہوتی تھیں جن کی ریاستیں ہندوستان میں خاص اہمیت رکھتی تھیں۔

نواب موصوف کی شادی اکیس سال کی عمر میں نواب بیندھو خاں وزیرِ سلطنت اودھ کی دختر نیک اختر سے بہت دھوم دھام سے ہوئی۔ اس مبارک شادی کا ثمرہ خلف الرشید نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر علائی تھے۔

خس زلمے میں نواب امین الدین احمد خاں فیروز پور جگر کہ میں رہتے تھے مرزا غالب بھی وہاں موجود تھے۔ بقول مرزا غالب نواب امین الدین احمد خاں بہادر نے ان کی آنکھوں کے سامنے نشوونما پائی تھی اور غالب نواب صاحب کو اپنا عزیز اور اپنے کو ہمیشہ نواب صاحب کا ہی خواہ سمجھتے تھے۔ نواب موصوف خود شاعر نہ تھے مگر شعر و سخن کے قدرواں تھے۔ فارسی میں علمی لیاقت بہت اچھی تھی فارسی بولتے تھے لیکن جو درجان کے بیٹے علاؤ الدین احمد خاں کو علم کا حامل تھا ان کو نہ تھا۔ نواب صاحب مرزا غالب کے کلام کے دلدادہ تھے۔ غالب ان کے ہمدرد و جلیس تھے۔ غالب کی تصانیف میں نواب صاحب کا تذکرہ ہر جگہ موجود ہے۔ خصوصاً پنج آہنگ کیات شتر غالب میں نیز اردو کے معلیٰ میں شتر غالب آہنگ چارم میں غالب نے کہا ہے۔

بربرائے محبت بے بہا دُر امین الدین احمد خاں بہادر

میں نے صرف ایک شعر لکھا ہے۔ یہ پوری شنوی ہے۔ مرزا غالب کو نواب صاحب سے جو حسنِ ظن تھا اس کا ثبوت غالب کے مکتوباتِ نظم و نثر سے ملتا ہے۔ آپس کے تعلقات کی وجوہات یہ تھیں کہ مرزا غالب سے نواب صاحب کی چچا زاد بہن نواب الہی بخش خاں معروف کی صاحبزادی امراؤ بیگم منسوب تھیں۔ مرزا غالب خاندانِ لوبارو کے داماد تھے۔ مرزا غالب سے قبل ان کے چچا نصر اللہ بیگ خاں سے نواب احمد بخش خاں کی ہمیشہ منسوب ہو چکی تھیں۔ مرزا غالب اس رشتے کو ذریعہ فخر سمجھتے تھے۔ یہ فقرہ میرا نہیں ہے بلکہ خود غالب نے اس کا اظہار اپنے ایک خط مورخہ ۲۱ جولائی ۱۸۶۳ء میں بنام مرزا علاؤ الدین احمد خاں بہادر کیا ہے۔ جس طرح خاندانِ لوبارو کے اجداد و بزرگ ترکستان سے آئے تھے اسی طرح اسی زلمے میں مرزا غالب کے اجداد بھی ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔

غالب کے اہم طفلی فیروز پور جگر کہ میں نواب احمد بخش خاں کے سایہ عاطفت میں گزرے تھے بلکہ ایک مرتبہ نواب صاحب کے ہمراہ مرزا غالب بھرپور کی ہمیں بھی جو ۱۸۶۷ء میں ہوئی تھی شریک تھے

اور اس وقت مرزا غالبؒ سن بلوغ کو پہنچ چکے تھے زبان کی شستگی جو مرزا غالبؒ کو نصیب ہوئی وہ اس خاندان میں نشست و برخاست کے باعث تھی ان کے خسر نواب الہی بخش خاں معروف اردو کے بڑے اچھے شاعر تھے اور خاندان لوہارو میں یہ پہلے شاعر تھے۔ نواب امین الدین احمد خاں کے حسن سلوک کے مرزا غالبؒ ہمیشہ مداح رہے نواب علانیؒ کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

بھائی نے برادر پروری کی۔ تم جیتے رہو وہ سلامت رہیں

ہم اس حویلی میں تاقیامت رہیں

ایک خط میں نواب موصوفؒ کو لکھتے ہیں:۔ بھائی صاحب ساٹھ برس سے ہماری تمہاری قرابتیں ہم پہنچیں۔ پچاس برس سے میں تم کو چاہتا ہوں چالیس برس سے محبت کا ظہور طرین سے ہوا میں تمہیں چاہتا تم مجھے چاہتے رہے وہ امر عام، یہ امر خاص کیا متفقہی اس کا نہیں کہ مجھ میں اور تم میں حقیقی بھائیوں کا سا اخلاص پیدا ہو جائے وہ قرابت یہ مودت کیا پیوند خون سے کم ہے؟

مرزا غالبؒ جب تک نواب موصوفؒ دلی رہتے تھے بہت خوش رہتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔ گونہ ملتے تھے ہر ایک شہر میں تو رہتے تھے۔

غالبؒ کی فارسی شنوئی چہر غ دیوؒ جو کلکتے کے سفر میں بنارس کی تعریف میں ہے اس میں نواب موصوفؒ کو اس طرح یاد کیا ہے۔

چو پیوند قہمائے جاں طرازم امین الدین احمد خاں طرازم

نواب علاؤ الدین احمد خاں کو ایک خط میں جو جولائی ۱۸۵۷ء کا ہے لکھتے ہیں:۔ تمہارے والد کے ایثار اور عطا کے جہاں مجھ پر اور احسان میں ایک یہ مروت کا احسان مرے پایا ان عمر اور سی۔

نواب علاؤ الدین احمد خاں کے اصرار پر غالبؒ نے ۱۸۵۷ء میں نواب امین الدین احمد خاں کی خوشنودی کے لئے یہ غزل کہی تھی اور ان کو بھیجی تھی جس کا مطلع و مقطع یہ ہے۔

میں ہوں مشتاقِ جفا بچہ جفا اور ہسی تم ہو بیداد سے خوش اس سے سوا اور ہسی
مجھ سے غالب یہ علانی نے غزل لکھوائی ایک بیداد گر رنج فزا اور ہسی
اسی غزل کے ساتھ مرزا غالب نے یہ بھی لکھا تھا کہ مطرب کو سکھائی جلے اور جھوٹی کے اونچے
سروں میں راہ رکھوائی جلے اگر جیتا رہا تو جائزوں میں آکر میں بھی سنو نگا۔ دہلی میں نواب امین الدین احمد خاں
کے برادر نسبتی نواب صف شکن خاں بہادر لکھنؤ سے آکر جہان ہوئے تو مرزا صاحب ان سے ملنے آئے
اور یہ قطعہ سنایا۔ قطعہ

فزودہ آبروئے شہرِ دہلی ز توفیق درودِ صف شکن خاں
بہ نو تیش خود کردہ روشن سوادے کز نظر ہا بود پنہاں
زربط چو بمن نگش نیامد کہ من درویشم و او بود سلطان
خدایا این ہایوں مرتبت را سلامت دار و خرم دار و شاداں
دلی میں غدر سے پہلے اور بعد نواب صاحب کی خاص محبت ہوتی تھی دہلی کے شرفا اور فیروزی
سرکاری آتے جلتے رہتے تھے ان میں سے اکثر صاحبان کے نام لکھے جاتے ہیں حکیم محمود خاں۔ حکیم
احسن اللہ خاں۔ حافظ داؤد صاحب۔ مرزا اسد اللہ خاں غالب۔ ذوالفقار الدین حیدر المعروف
حسین مرزا۔ نواب مرزا الہی بخش بہادر۔ مرزا محمد ہدایت افزا بہادر۔ سید امجدید۔ نواب نبی بخش خاں۔
تراب علی۔ حسین علی خاں۔ بدر الدین علی خاں مرصع رقم وحید العصر۔ نواب سید حامد علی خاں مفتی
صدر الدین خاں آرزو۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفہ۔ غلام حسن خاں۔ خواجہ مظفر جنگ۔ مہیش داس
مان سنگھ۔ مصر کنند لال۔ جواہر سنگھ۔ چمن لعل۔ منشی موہن لعل عرف آغا حسن جان۔
یہ سب شرفا شریکِ بزم رہتے تھے حکیم صاحب کی حکیمانہ گفتگو مفتی صاحب کی عالمانہ تقریر

لے یہ قطعہ غیر مطبوعہ۔ نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر کی بیاض میں درج ہے جو لوہارو کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

مرزا غالب کی شاعرانہ نکتہ سنجیاں آشفستہ کی نازک بیاباں جان محفل تھیں۔ کلیات نظم فارسی پر مرزا غالب نے نواب علاؤ الدین احمد خاں کو لکھا ہے "صاحب آگ برستی ہے کیونکر آگ میں گر پڑوں مہینہ ڈیڑھ مہینہ اور چپکے رہو، دسے وہیں بہت دور ہیں آبان و آذرین بشرط حیات قصد کروں گا۔ یہ چند ورق پوسفرا نے از روئے دہلی اردو اخبار کا تب سے لکھوا رکھے تھے اور میرے پاس پڑے تھے ثاقب کو دیئے تاکہ وہ کسی آدمی کے ہاتھ تم کو بھیج دے اور تم میری طرف سے میرے بھائی اور اپنے والد ماجد کو یہ سطرین جواب میں ہیں تمہارے اس خط کے جو کج اسی وقت کی ڈاک سے بس نے پایا ہے۔ نیمروز دو شنبہ ۲۴ ربیع الاول ۱۲۷۸ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۸۶۱ء

اس قلمی نسخہ کلیات فارسی کو محفوظ رکھنے کا شرف کتب خانہ ریاست لوہارو کو حاصل ہے یہ خط بھی غیر مطبوعہ ہے۔ اردوئے معلیٰ یا عود ہندی میں نہیں ہے۔ اسی خط کے آخر میں یہ بھی درج ہے۔
میاں ثاقب صاحب کہاں پارسل بناتا پھروں کہاں ڈاک میں ڈلواتا پھروں۔ تم اس کتاب کو لوہارو بھیجو اور جلد بھیج دو، غالب، ثاقب نے یہ کتاب کچھونگہ شتر سوار کے ہاتھ یکم اکتوبر ۱۲۷۸ء کو بھیجی تھی۔ ایک اور خط مرزا غالب کا نواب علاؤ الدین احمد خاں کی بیاض میں موجود ہے۔ یہ خط بھی نواب امین الدین احمد خاں کو بھیجا گیا تھا لکھتے ہیں: "برادر پرور اسے"

از من غزلے گیر و بفرمے کہ مطرب در ذی دہاز روئے نوازش دوسہ دم را

اس میں غزل جواب غزل خزیں (شیخ علی خزیں)

ہلہ من جان جہانم تنہا یا ہو

لے ثاقب نواب ضیاء الدین احمد خاں نیرافشاں کے فرزند اکبر نواب شہاب الدین خاں اقلص بہ ثاقب حضرت غالب کے محبوب شاگرد و خوش کلام شاعر تھے۔ انیسویں، عین عالم شباب میں عمر اسی سال ۱۲۷۱ء میں غالب کی وفات سے تین مہینے بعد انتقال کیا۔ لے تنہا یا ہو، ایک قسم کا نغمہ ہے۔ مرزا غالب نے شیخ علی خزیں کے متبع میں یہ غزل اسی نغمہ میں لکھی ہے۔ (بریلان)

بلہ من عاشقِ قائم تنہ نا یا ہو ناظرِ صنِ صفاتم تنہ نا یا ہو
 غالم تشنہ تلخاب نہ ہچو حافظ ناخنِ شاخِ نباتم تنہ نا یا ہو
 ”سبد چیس“ میں مرزا کے کلام میں یہ غزل طبع ہو چکی ہے لیکن اوپر کے خط کا تذکرہ یا حوالہ کسی جگہ
 نہیں ہے۔ اسی طرح غالب کے ایک اور خط کی نقل درج کی جاتی ہے جو ۱۸۶۷ء میں لکھا گیا تھا۔ اے
 مری جان کس وقت میں مجھ سے غزل مانگی کہ مرے واسطے نگین کے جواب دینے کا زمانہ قریب آگیا۔ میرا
 حال اب جن کو دریافت کرنا ہو وہ اہلِ محلہ سے دریافت کریں۔ تمہاری خاطر عزیز ہے، فکر کی، بارے نفسِ ناطقہ
 نے میری پہلی طرح مددی نو شعر پیچھے ہیں لیکن نہ شاعرانہ نہ عارفانہ۔

مکن نہیں کہ بھول کے بھی آزمیہ ہوں میں دستِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں
 پانی سے سگ ڈرے جس طرح اسد ڈرتا ہوں آئینے کو کہ مردمِ گزیدہ ہوں
 غلامِ رسول مہرنے اپنی تصنیف ”غالب“ میں یہ غزل درج کی ہے مگر خط کا تذکرہ یا حوالہ انھوں
 نے بھی نہیں دیا۔ غالب کی یہ غزل بھوپال والے نئے نسخے میں نہیں ہے۔ غالب نے نواب موصوف کو۔
 گوہر تنواں گفت اختر تنواں گفت۔ والی غزل بھی ارسال کی تھی نواب صاحب نے یہ غزل منگوائی تھی۔
 کلامِ غالب میں یہ طبع ہو چکی ہے۔ نواب صاحب کی تفریحِ طبع کے لئے غالب اپنا دل کش کلام بھیج کر ان کو
 معظوظ کرتے رہتے تھے۔

نواب صاحب کی دوسری بیگم کے انتقال پر ۱۵ نومبر ۱۸۶۷ء کو غالب نے ایک خط بھیجا تھا جس
 میں انہیں غم اور تلقینِ صبر و عدل سے مغفرت درج کرنے کے بعد تحریر تھا ”جو غم تم کو ہوا ہے مکن نہیں کہ دوسرے
 کو ہوا ہو، یہ سانچہ عظیم ایسا ہے جس نے غمِ رحلتِ نواب مغفور کو تازہ کیا وہ میری مرید اور محسن تھیں دل سے
 دعا نکلتی ہے“

عودِ نہدی میں مرزا غالب کے ایک خط سے جو خواجہ غلامِ غوث بخبر کے نام ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ

نواب امین الدین احمد خاں کے اصرار پر خسرو کی غزل پر ایک غزل لکھی تھی اور نواب علاؤ الدین احمد خاں کے ذریعے سے بھیجی تھی وہ غزل یہ تھی۔

ہم انا اللہ خواں ورختے را بگفتار آورد
ہم انا الحق گوے را سر دار آورد
(مقطع) نیست چوں در نقش جز ذکر شاہ حرف و صوت
شاہے باید کہ غالب بگفتار آورد
دیوان امیر خسرو میں یہ غزل یوں ہے۔

ہر شرم جان پر زآہ و نالہ زار آورد
تا کہ امین باد بوئے زان جفا کار آورد

نواب صاحب موصوف خوش عقیدہ انسان تھے۔ نیک نیتی، خدا ترسی اپنے کرم والدے ترکے میں پائی تھی، علم و ادب کے دلدادہ تھے جری و شجاع تھے۔ سخت سے سخت محنت برداشت کر سکتے تھے۔ ایک دفعہ لوہارو کا جیل خانہ ٹوٹا ایک قیدی نواب صاحب کے بالا خانہ پر چڑھا آپ بڑے آئینے کے سامنے مگر ہلارہے تھے، قیدی فصیل سے فرش پر اتر آیا۔ نواب موصوف آئینے میں اس کا آنا دیکھتے رہے جب وہ حملہ کرنے کے لئے قریب آگیا تو جڑی مگدر رکھ کر اور پلٹ کر ایک طمانچہ اس کی کپٹی پر لایا مارا کہ قیدی چاروں شانے چت گرا یہ آواز سن کر ملازمین آگئے، منصف مزاجی ان کی شہر تھی۔ باوجود دولت و شہمت کے نائش کا خیال نہ تھا۔ لباس و ہر چیز میں سادگی پسند کرتے تھے۔ اپنے مفلس عزیزوں کی بہت خاطر کرتے تھے۔ ہر بات میں خدا پر بھروسہ رکھتے تھے غذا بہت عمدہ کھاتے تھے مگر بہت قلیل۔ حلیہ یہ تھا رنگ گندمی، آنکھیں سیاہ اور فرست کے نور سے روشن، خط و خال مونروں، تیور بخیدہ اور بارعب بدن چھپرہ، سینہ ابھرا ہوا سر و قفا لباس مغلی چار گوشہ ٹوپی سیاہ مغل کی کچ کر کے سر پر رکھتے تھے۔ قبائلی عہد شاہان مغلیہ کے نمونے کی زینت کرتے تھے اسی پر نیمہ آستین مغل کا شانی کی ہوتی تھی۔

وفات | نواب موصوف نے ۳۰ دسمبر ۱۸۶۹ء کو دہلی میں مطابق ۲۶ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ میں جمعۃ الوداع

۱۷ دیوان غالب مطبوعہ میور پور پریس ۱۸۷۸ء دہلی میں یہ غزل درج نہیں ہے۔

کو انتقال کیا۔ مدفین ان کا کوٹھی مرزا بابروالی کے صندل خانے میں قطب صاحب میں ہر تعویذ قبر پر کل من علیہا فان اور کلمہ گرد آیت الکرسی تحریر ہے۔ مرزا قربان علی بیگ سالک نے یہ تاریخ وفات کہی تھی۔

امین الدین احمد خاں بہادر زدنیا رفت و شد فردوس منکن
سروش از بہر تاریخ و فاقش نوشتہ نام والاش بہ مدفن^{۱۴۳}

اس مادہ تاریخ میں یہ صفت رکھی ہے کہ نام اور دفن ملانے سے نہ رحلت نکل آتا ہے۔ ایک قطعہ تاریخ وفات نواب ضیا الدین احمد خاں نیز افشاں نے بھی کہا تھا جس کا ایک شعر مزاد پر کندہ ہے۔

قطعہ تاریخ وفات نواب امین الدین احمد خاں بہادر

امیر عصر والا شاں امین الدین احمد خاں چہ نیکو تر زمان بسپردہاں از نیکی اعمال
بنصف لیل قدر از راہ روزہ بست و ختم شب صباش آفرین جمعا از آتماہ مبارک فال
خوشا شب جزا روز روزہ ماہ و نہ ہے ساعت کہ باشد بر پستی بودش جلد نشا نہا دال
چہ خواندی ماہ و روز و وقت رحلت بشنوا نیز کہ سخن الذی اسری بعدہ لیلاً آدمیال

نواب علانی نے یہ تاریخ کہی تھی ”مدفن نواب امین الدین احمد خاں بہادر“

اور یہ سرمد دفن پر کندہ ہے ”مرزا غالب نے نواب امین الدین احمد خاں کو (کلیات نثر غالب) ان خطابوں سے مخاطب کیا ہے۔

(۱) برادر صاحب مشفق فخر الدولہ نواب امین الدین احمد خاں بہادر

(۲) برادر والا قدر ستودہ سیر نواب

(۳) صاحب مشفق نواب

(۴) صاحب والا مناقب فخر الدولہ بہادر

نیز غالب الیاب جگر فیروز پور کو مرزا بن میوات مسند نشیں میوات اور فرمانہ میوات لکھا کرتے تھے۔

تِلْخِیصِ تَرْجَمَہ ٹرکی سلسلہ سے

(۳)

اس دوران میں ترکی کے تجارتی تعلقات جرمنی کے ساتھ برابر بڑھتے رہے۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں جو اشیاء ترکی سے جرمنی میں برآمد کی گئیں ان کی قیمت برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کی ہوئی اشیاء سے ۸۱۶۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ اس کے عکس جنوری ۱۹۴۱ء میں ترکی سے جن چیزوں کی برطانیہ عظمیٰ میں برآمد ہوئی تھی، ان کی قیمت جرمنی پہنچی ہوئی اشیاء سے ۱۹۳۹۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں ۲۲ ریلوے انجن اور ۱۷ ریل گاڑیاں جرمنی نے ترکی کو روانہ کیں، جس کے تبادلہ میں اس نے کھالیں بھیجیں۔ ۲۳ اپریل ۱۹۴۱ء میں ایک ضمنی تجارتی معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے مشینری کے تبادلہ میں جرمنی کو تبا کو دینے کا وعدہ کیا۔ ۱۸ جون ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک دوستانہ معاہدہ ہوا۔ یہ وہ وقت تھا جب جرمن اور بلغاری فوجیں ترکی کی سرحد تک پہنچیں اور جرمنی کا کرپٹ اولیہ پرقبضہ ہو چکا تھا۔ اس سیاسی ماحول کی وجہ سے برطانیہ عظمیٰ کو اس معاہدہ سے کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کے ذریعہ سے دونوں حکومتوں نے ایک دوسرے کی قلمرو پر حملہ نہ کرنے کا عہد کیا۔ یہ معاہدہ دونوں ملکوں کے گہرے معاشی تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ موسیو سراج اوغلو وزیر خارجہ ترکی نے اس معاہدہ کے بعد پریس کے نمائندوں کے سامنے بیان دیتے ہوئے ہدایت کی ”آئندہ سے اخبارات اور ریڈیو کو دوستانہ اور باہمی اعتماد کی اسپرٹ کا لحاظ رکھنا چاہئے جو جرمنی اور ترکی کے تعلقات کی ہمیشہ سے خصوصیت ہے۔“ اس کا اثر یہ ہوا کہ انقرہ ریڈیو نے

۱۷ دیکھئے مائٹز ۱۹ جون ۱۹۴۱ء

برطانوی جنگی بیانات نشر کرنا روک دئے اور جرمنی کے بارہ میں اخبارات کے تبصرے نمایاں حد تک بدل گئے۔

اس معاہدہ کے چار روز بعد جرمنی نے روس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت ترکی کو روس کی طرف سے پھر اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ۲۲ جون ۱۹۱۴ء میں ہلبر نے ایک تقریر کی جس میں بیان کیا: ”مجھے موسیو مولوٹوف نے برلن میں نومبر ۱۹۱۳ء کی ملاقات کے دوران میں کہا تھا: ”ممکن ہے روس دروایاں پر قبضہ کر لے اس صورت میں آپ کے تاثرات کیا ہوں گے؟“ ترکوں کو براہِ نگینہ کرنے کے لئے مزید کہا ”برطانیہ غلطی بھی اس میں روس کا ہنوا تھا۔ ۳۰ جولائی ۱۹۱۴ء میں جب روس اور پولینڈ کے درمیان مفاہمت ہو گئی تو ترکوں نے خیال کیا کہ اب غالباً روس نے اپنا دائرہ عمل وسیع کرنے کی پالیسی کم از کم اس وقت ملتوی کر دی ہے۔“

۱۰ اگست ۱۹۱۴ء میں ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ روس اور برطانیہ نے وعدہ کیا ”ہم میں سے کسی کا قصد دروایاں پر حملہ کرنے کا نہیں ہے اور اگر کسی یورپین طاقت نے اس پر حملہ کیا تو ہم دونوں ہر امکانی انداز میں لڑیں گے۔ موسم خزاں ۱۹۱۴ء میں جب روسوں نے جرمنوں کا شجاعانہ مقابلہ کیا تو ترکی اخبارات نے ان کی ہیجرتِ تعریف کی۔ ان باتوں کا تعلقات پر اچھا اثر پڑا۔ اسی زمانہ میں روس نے ترکی کو تیل بھیجا حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب روس پر جرمنوں کے شدید حملوں کی وجہ سے بہت برا وقت پڑا تھا۔

اس اثنا میں بہت سے واقعات ان ملکوں میں رونما ہوئے جو ترکی کی سرحد سے ملے ہوئے ہیں۔ مئی ۱۹۱۴ء میں عراق کے اندر بغاوت ہوئی۔ برطانیہ غلطی نے جب اسے دبا دیا تو ترکی اخبارات نے اطمینان کا اظہار کیا۔ اسی زمانہ میں وحشی حکومت نے ترکی قلمرو سے جنگی سامان کے نقل و حمل کی اجازت مانگی مگر ترکی حکومت نے انکار کر دیا۔ شام کی جنگ سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی۔ ۱۲ جولائی ۱۹۱۴ء میں جب اس جنگ کے التواء کا معاہدہ ہوا تو ترکی اخبارات نے اسے بہت سراہا۔

۱۷ مئی ۱۹۱۴ء کا راجن ۴ اگست ۱۹۱۴ء

۲۵ اگست ۱۹۱۴ء میں روس اور برطانیہ نے متحدہ طور سے ایران پر حملہ کیا۔ اس وقت ترکوں میں مختلف قسم کے احساسات پیدا ہوئے۔ ترکی اخبارات نے اس پر سخت نکتہ چینی کی اور انقرہ ریڈیو نے اس ”حق و انصاف کے بلند بانگ دعوؤں کے خلاف“ بتایا۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ ایران و ترکی میں خصوصی دوستانہ مراسم تھے۔ یا شاید ترکی کو روس کی طرف سے کچھ اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔

برطانیہ عظمیٰ جب اس قابل ہوا کہ ترکی کو کچھ زیادہ جنگی سامان بیچ سکے تو نقل و حمل کی دشواریاں حائل تھیں۔ اس وقت کپاس اور ٹیلین جزائر پر جرمنی کا تسلط تھا اور صرف اسکندرونہ اور مرسینہ کی بندرگاہیں باقی تھیں جو بد قسمتی سے ریلوں کی آمد و رفت کے لئے مناسب ریلوے لائن نہ رکھتی تھیں۔ ان مجبوروں کی وجہ سے اگست ۱۹۱۴ء میں اسکندرونہ کی بندرگاہ پر سامان کی اتنی زیادتی ہو گئی کہ کسی جگہ سامان بھجنا دشوار تھا۔ جنوری ۱۹۱۵ء میں یونائٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن نے ترکی سے ایک معاہدہ کو اسکندرونہ کی بندرگاہ پر ایک پل تعمیر کرنے اور مرسینہ کی پل کی مرمت کے بارے میں کیا۔ جنوری ۱۹۱۵ء کے دوران میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی کو بحری راستہ سے ۴۴۰۰۰ ٹن اشیاء روانہ کیں جس میں سے ۳۶۰۰۰ ٹن صحیح سلامت پہنچ گئیں۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۵ء میں ایک معاہدہ برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ہوا۔ اس میں چارٹلین پونڈ کی خورد و نوش کی چیزیں ترکی نے برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کرنے کا وعدہ کیا۔

جولائی ۱۹۱۴ء میں زراعتی اور شینری سامان امریکہ سے ترکی بھیجا گیا اور دخانی جہازوں کی سروس باقاعدہ ترکی اور امریکہ کے درمیان جاری کی گئی۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۴ء میں پریزیڈنٹ روزولٹ نے اعلان کیا کہ پٹہ پرفرض دینے کا دائرہ عمل ترکی تک وسیع کیا جاتا ہے۔

مئی ۱۹۱۵ء سے اٹلی اور ترکی میں بحری تعلقات دوبارہ قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۱۵ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے ۶ ملین پونڈ کی قیمت کا روغن زیتون، انڈے، انگور کی بکریوں کی نرم اون اور چمڑا دینا منظور کیا۔ اٹلی نے اس کے تبادلہ میں کیلیں، بحری پیام رسانی کے تار، گندھک، ہیٹ

اور بغیر ٹارکی موٹر بس دینے کا وعدہ کیا۔ اگست ۱۹۴۱ء میں ایک اٹلی کا ٹینک بردار جہاز *The Torvision* نے بحرِ اوس میں داخل ہونے کی کوشش کی۔ یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ یہ جہاز جنگی جہازوں کی فہرست میں داخل تھا اور معاہدہ مانترو کی رو سے درِ اناپال سے کوئی جنگی جہاز نہیں گذر سکتا ہے۔ یہ جہاز چناگ کے مقام پر روک دیا گیا آخر میں ترکوں نے درِ اناپال سے اُسے گزرنے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے تحفظ کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری لینے سے صاف انکار کر دیا اس لئے یہ جہاز واپس چلا گیا۔

۸۔ ارجون ۱۹۴۱ء کا ٹرکی اور جرمنی کا معاہدہ دونوں حکومتوں کے گہرے دوستانہ تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ معاشی تعلقات کو بھی وسعت دینے کے لئے اکتوبر ۱۹۴۱ء تک گفت و شنید ہوتی رہی اور تجارتی معاہدہ میں جو ۱ اگست ۱۹۴۱ء کو ختم ہو رہا تھا، اکتوبر ۱۹۴۱ء تک توسیع کر دی گئی۔ اس زمانہ میں جرمنی کے لئے نقل و حمل کا سوال بہت دشوار تھا ”میرٹرا“ دریا کے پل، جہاں سے استنبول صوفیا ریلوے لائن یونان کی قلمرو کو پار کرتی ہے۔ یونانیوں نے اپریل ۱۹۴۱ء کے دوران میں برباد کر دیئے تھے ابھی تک ان کی مرمت نہ ہو سکی تھی۔ اگست ۱۹۴۱ء میں جرمنوں نے ایک لاری سروس صوفیا اور استنبول کے درمیان جاری کی اور بحری راستہ سے ایک ہزار ٹن سے زیادہ ایک ہفتہ میں سامان بھیجا ممنوع قرار دیا۔ جولائی ۱۹۴۱ء میں کلودس انقرہ پہنچا اور اگست ۱۹۴۱ء تک ترکی حکومت سے ریلوے لائن، پل، اور ٹرکیس جرمن ماہرین سے تعمیر کرائے کے بارے میں گفت و شنید کرتا رہا جو ناکام ثابت ہوئی ممکن ہے اس ناکامی میں جرمنوں کی ان تحریروں کا بھی دخل ہو جو اسی مہینہ (اگست ۱۹۴۱ء) میں روسی حکومت نے پکڑی تھیں اور انھیں ترکوں کو دیدیا تھا، ان سے جرمنوں کی اس اسکیم کا انکشاف ہوتا تھا جو ترکی پر حمہ کرنے کے لئے بنائی گئی تھی۔ ستمبر ۱۹۴۱ء میں کلودس دوبارہ انقرہ گیا اور اس کی جدوجہد سے ایک معاہدہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ہو گیا جس کی میعاد ۳ مارچ ۱۹۴۲ء تھی۔ اس میں ۱۰۰ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ ترکی نے جرمن کو فولاد اور جنگی سامان کے تبادلہ میں خام اشیاء

غلہ، روئی، تباکو، روغن زیتون اور معدنیات دینے کا وعدہ کیا۔ تبادلہ میں کروم لینے کی کوششیں مدت سے جاری تھیں۔ اس زمانہ میں ٹرکی نے ۹۰۰۰ ٹن کروم سلسلہ میں اور اسی قدر سلسلہ میں دینے کی حامی بھر لی لیکن شرط یہ تھی کہ جرمنی کو ۸ ملین پونڈ کا جنگی سامان سلسلہ کے ختم ہونے سے قبل دینا پڑے گا اور دو سال میں جو کروم دیا جائے گا اس کی قیمت کے مساوی جنگی سامان جرمنی دیگا۔

عصمت پاشا انونو نے یکم نومبر ۱۹۱۸ء میں پارلیمنٹ کے اندر ایک تقریر کے دوران میں کہا ”بلقان کی آزادی ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے“ جنوری ۱۹۱۹ء میں یوگوسلوویہ اور یونان کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ ہوا، اس کا ترکی اخبارات ٹان اور پنی صبح نے پرچوش خیر مقدم کیا اور اسے اتحاد بلقان کے لئے پہلا قدم قرار دیا۔

دسمبر ۱۹۱۸ء میں روس کے محاذ پر جرمن کی ناکامی کے اثرات بہت جلد نمودار ہوئے۔ جنوری ۱۹۱۹ء میں ایک جرمن رسالہ (Signal) کا داخلہ ترکی حدود میں ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ۱۳ محوری ایجنٹ گرفتار کئے گئے۔ ان میں تین شامی تھے، جو استنبول کی جرمن نیوز ایجنسی میں مدت سے کام کر رہے تھے، ۸ جون ۱۹۱۹ء تک یورپ اور ترکی کے درمیان ریلوں کی آمدورفت جاری نہ ہوئی تھی اس لئے اس عرصہ تک جرمنوں کی تجارتی سرگرمیاں کسی قدر محدود رہیں، ۲ جون ۱۹۱۹ء میں ترکی اور جرمنی میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ۵۵ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ قیمت جنگ سے پہلے کی طے ہوئی۔ فی صدی کچھ منافع ضرورت تھا، ۵۵ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ دونوں ملکوں کے تاجروں نے اپنے طور پر کیا۔ اس میں قیمت کی کوئی تعین نہ تھی، جولائی ۱۹۱۹ء میں ایک اطلاع تھی کہ جرمنی نے ۱۹ ملین پونڈ کے ریلوے انجن ٹرکی کو دینے کا وعدہ کیا ہے۔

فروری ۱۹۱۹ء میں ترکی اور آرمی نے ۲۵ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا۔ ترکی نے اٹلی کو آہنی ظروف، کیلوں، تار، پائپ، موٹروں، گندھک، سگریٹ، پیپر، ہیٹ، کیمیاوی اشیاء،

دوسازی کے آلات، رنگوں اور خوشبوؤں کے تبادلہ میں روغن زیتون، افیون، انڈے اور کھالیں دینے کا وعدہ کیا۔

۱۹۴۲ء میں برطانی اور ترکی تجارت باوجود نقل و حمل کی دقتوں کے برابر چلتی رہی۔ جنوری ۱۹۴۲ء کے عرصہ میں ۱۵ ملین پونڈ کی چیزیں، جن میں جنگی سامان داخل نہیں، برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں دلائے کیں، اس کے مقابلہ میں ۱۹۴۲ء میں ۸ ماہ کی مدت میں صرف ۳۷۹۰۰۰ پونڈ کا سامان پہنچا تھا۔ ۱۹ فروری ۱۹۴۲ء میں لندن کے اندر ترکوں کی ”حزب قوم“ (People's Party) کی طرف سے ہیئت اجتماعی کا ایک مرکز (Hall Kgrc) قائم کیا گیا (ترکی میں اس طرح کے ۴۰۰ مرکز ہیں) یہ سب سے پہلا مرکز تھا جو ترکی کے باہر قائم ہوا۔ اسی چینیے میں ڈاکٹر آہن کی جگہ روف حسین اور بے سابق ترکی وزیر اعظم کو سفیر بنا کر لندن بھیجا گیا۔ یکم ستمبر ۱۹۴۲ء میں متاز ترک اخبار نویسوں کا ایک وفد لندن پہنچا اور برطانوی وزیر رسل و رسائل کا مہمان ہوا۔ ان تمام باتوں سے ترکی اور برطانیہ عظمیٰ کے باہمی خوش گوار تعلقات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

جون ۱۹۴۲ء میں شمالی افریقہ میں جرمنی کی کامیابیوں کی وجہ سے ترکی میں ایک شدید بے چینی تھی، برطانیہ عظمیٰ کی طرف سے ترکوں کی رائے عامہ اس وجہ سے بہت متاثر تھی کہ وہ برابر سامان بھیج رہا تھا۔ موسیو سراج اوغلو نے جو ڈاکٹر سیدام کی وفات کے بعد وزیر اعظم ہو گئے تھے، ۵ راکست کی تقریر کے دوران میں کہا کہ ترکی کے سیاسی نظام میں برطانیہ عظمیٰ کی بنیادی حیثیت ہے، آپ نے برطانیہ عظمیٰ کا ۱۹۴۱ء میں بھیجے ہوئے ۱۰۰۰۰ ٹن غلہ کا شکریہ ادا کیا۔ امریکہ کا بھی شکریہ ادا کیا گیا۔ جس نے ۱۵۰۰۰ ٹن غلہ بھیجے کا وعدہ کیا تھا۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں سٹر لائنس اسٹین ہارڈ جو اس سے قبل روس کے سفیر رہ چکے تھے، امریکہ کی طرف سے ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ انھیں خوشگوار مراسم کا نتیجہ ہے کہ اس وقت امریکہ سے جنگی سامان

ملہ غالباً یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ سفیروں کی شخصیتوں سے باہمی تعلقات کے نشیب و فراز کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

بہت بڑی مقدار میں پتہ پر پہنچ رہا ہے۔

سر اسٹیفورڈ کرسپ کی فروری ۱۹۲۲ء کی ایک تقریر سے روس کی طرف سے ترکی کو پھر روایاتی اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اس میں سر کرسپ نے روس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسے شورشوں کا خاتمہ کرنے کے لئے جنگ کے بعد برلن پر قبضہ کرنا چاہئے۔ روس و ترکی کے باہمی تعلقات پر سرب کے مقدمہ کا بھی برا اثر پڑا۔ انقرہ میں ۲۴ فروری ۱۹۲۲ء میں فان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ترکی سے ۸ گز کے فاصلہ پر ایک بم پھٹا تھا یہ بم یوگوسلافیہ کے ایک کمیونسٹ نے پھینکا تھا جو خود اس بم کی زد میں آ گیا۔ اس سلسلہ میں ۴ افراد کے خلاف مقدمہ چلایا گیا۔ جس میں دوروی حکومت کے شہری تھے۔ ایک استنبول کے روسی محکمہ انتظام سیاحاں (The Soviet Intourist Bureau) کا ملازم تھا دوسرا ایک تاریخ کار پروفیسر تھا جو استنبول کے روسی فضل خانہ کا بھی ایک رکن تھا۔ یہ مقدمہ جون ۱۹۲۲ء تک چلتا رہا۔ ۱۵ جون کو اس کا فیصلہ سنایا گیا، جس میں روسی شہریوں کو بیس بیس سال قید یا مشقت کی سزا دی گئی دوسرے دو مجرم ترک تھے انھیں دس دس برس کی سزا سنائی۔ روسی حکومت نے اس مقدمہ کے آغاز ہی میں اعلان کر دیا تھا کہ وہ اس معاملہ میں کسی قسم کا دخل دینا نہیں چاہتی ہے۔ روسی اخبارات نے ضرور اس فیصلہ پر بہت اوجھڑایا اور تشدد پسندانہ رویہ اختیار کیا۔ اس صورت حالات میں روسی سفیر انقرہ سے ماسکو آیا اور اپنی حکومت کو صحیح واقعات سے اطلاع دی۔ اس واقعہ سے ترکی اور روسی حکومتوں کے تعلقات پر کوئی خاص اثر نہ پڑا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ موسیو جواد جن کی وزارت خارجہ میں تیسری شخصیت تھی۔ اسی زمانہ میں روس کے اندر ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ آپ ۳ اگست ۱۹۲۲ء میں انقرہ سے کوئی شیف روانہ ہو گئے تھے۔

جرمنوں نے جب بحر اسود کی آخری بندرگاہ (نواپے) بھی روس سے چھیننے کا ارادہ کیا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اس کے بعد بحر اسود کے روسی بیڑے کی حیثیت کیا ہوگی؟ معاہدہ مانترو کی رو سے بحارب قوموں کے جہاز دریا نیال سے اس وقت تک نہیں گذر سکتے جب تک ترکی بھی محارب قوموں میں داخل نہ ہو۔ جنگ کی

صورت میں اسے کلی اختیار ہے جسے چاہے گزرنے دے، ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں غیر جانبداری بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ مہدیو سراج اوغلو وزیر اعظم نے اپنی ۱۹ اگست ۱۹۳۷ء کی تقریر میں ایک بار پھر غیر مبہم الفاظ میں اعلان کیا "ٹرکی کو اس کی غیر جانبداری سے دنیا کی کوئی چیز اس وقت تک نہیں ہٹا سکتی جب تک خود اس پر حملہ نہ ہو"۔ ٹرکی در دینا سال کا سرگرم محافظ ہے۔ غالباً وہ معاہدہ مانترو کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اس معاہدہ کے لئے اسے سخت جدوجہد کرنا پڑی تھی۔ دوسرے اس کی پابندی سے اس کی غیر جانبداری قائم رہتی ہے جو ٹرکی کی خارجہ پالیسی کا سب سے اہم عنصر ہے!

(باقی آئندہ) ع-ص

خلافت راشدہ

یہ تاریخ ملت کا دوسرا حصہ ہے جس میں عبد خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات مستند قدیم و جدید عربی تاریخوں کی بنیاد پر صحت و جامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں اور انھیں بے کم و کاست مورخانہ ذمہ داری کے ساتھ سپرد قلم کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام کے ان ایمان پرور اور جرأت آفریں کارناموں کو خصوصیت کے ساتھ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے جو تاریخ اسلامی کی پیشانی کا نور ہیں اور جنھیں پڑھ کر آج بھی فرزند ان قوم کے مرد وافرودہ دلوں میں زندگی و حرارت ایمانی کی لہریں دوڑنے لگتی ہیں۔ نوہا لان ملت کے دماغوں کی اسلامی اصول پر تربیت کے لئے یہ کتاب بہترین ہے۔ کتاب کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید طرز کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور زبان شستہ و رفتہ استعمال کی گئی ہے اور طرز بیان دلچسپ و دل نشین اختیار کیا گیا ہے، واقعات کے بیان کے ساتھ ان واقعات کے اسباب و علل اور ان کے اثرات و نتائج سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ کتاب کالجوں اور سکولوں کے کورس میں داخل ہونے کے لائق ہے صفحات ۴۳۲ قیمت غیر مجلد دو روپے آٹھ آنے مجلد سے تر

نیچر ہندوۃ المصنفین دہلی۔ قزول باغ

ادبیت

خواب و بیداری

از جناب روش صاحب صدیقی

یہ نظم گزشتہ عید الضحیٰ کے موقع پر دہلی آل انڈیا ریڈیو سے نشر کی گئی تھی۔ اب صاحب نظم نے اسے
برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے۔ ذیل میں جناب روش اور آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن دہلی دونوں کے
شکریہ کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ (برہان)

جاگ، جاگ، اے مجھ خوابِ زندگی
دیکھ حُسنِ بے نقابِ زندگی
مر جا یہ عیدِ قرباں کا جہاں عشق کی عظمت، محبت کا جلال
کو کب آدم کی معراجِ کمال بندہ یزداں کا یزداں سے وصال
زندگی ہے باریابِ زندگی

اے مسلمان آج تو شاداں بھی ہے
ہاں تری محفل، نشاط افشاں بھی ہے
پھر بھی کیوں رخ پر وہ تابانی نہیں وہ مسرت کی درخشانی نہیں
وہ سرور و کیفِ روحانی نہیں یہ تو حُسنِ روحِ قربانی نہیں
اس میں اک رسم تہی داماں بھی ہے

آہ کیوں وارفتہ غفلت ہے تو

تو ہے ، مطلوبِ دلِ قدرت ہے تو

خالقِ افسانہ تسلیم بن قدسیوں کا کعبہ تعظیم بن

سجدہ گاہ کوثر و تنیم بن اسیرِ سسناں! ابنِ ابراہیم بن

آبروئے مشہدِ الفت ہے تو

روحِ تسکین دردِ لافانی میں ہے

عشرتِ نکبت پریشانی میں ہے

خاک کو انجمِ فشاں کرتا ہے کون لالہ و گل کو جواں کرتا ہے کون

سرو کو سروِ رواں کرتا ہے کون زندگی کو جاوداں کرتا ہے کون

رازِ یہ روپوش قربانی میں ہے

داستانِ قربانی و ایشار کی

اک کہانی ہے ہزار اسرار کی

عالمِ تنہا حرمِ راز کا وہ ابھرنا عشقِ خوش آغاز کا

وہ تغافلِ شوخیِ انداز کا سر جھکا دینا شہیدِ ناز کا

وہ گل افشانیِ خدا کے پیار کی

اے گرفتِ رنجِ زلفِ خلیل

عاشق یزداں بہ عنوان حبیل
 اک نظر اپنی صداقت کی طرف اک نظر پیمان الفت کی طرف
 دیکھتا کیا ہے مشیت کی طرف چل شہادت گاہ ملت کی طرف
 اے پرستارِ خداوند جلیل

جلد اس تاخیر بیجا سے گذر
 مصلحت کے دشت رسوا سے گذر
 تھام لے گرتی ہوئی تعمیر کو توڑ دے اوہام کی زنجیر کو
 پھر الٹ دے صفحہ تغیر کو ہانی بدل دے دہر کی تقدیر کو
 اس نظام روح فرسا سے گذر

رازدانِ قدرت باری ہے تو
 تو ہے شایانِ جہانداری ہے تو
 دل حرم ہے تو ہے معمارِ حرم ارتقا کیا ہے ترا نقشِ قدم
 ہے ترے ہاتھوں میں تقدیرِ اہم کچھ خبر ہے اے مرا و کیف و کم
 زندگی ہے خواب بیداری ہے تو

ثمرات

از جناب نہال صاحب یوہاری

پھر دل میں سمایا خطر گردِ شلِ یام ساقی مجھے اکٹام اے ساقی مجھے اک جام
منزل نہیں تیری یہ جہانِ سحر و شام اے دوست بگ گام بگ گام بگ گام
پیری کا تصور بھی ہے منجملہِ اوہام دل زندہ ہے تو صبحِ جوانی کی نہیں شام
دیکھانہ سنا تھا کبھی یہ قحطِ مئےِ عشق مغرب بھی تہی جام ہے مشرق بھی تہی جام
کیا تجھ سے کہوں بتکدۂ دہر کا عالم سو طرح کے آذر ہیں تو سورنگ کے لہناں
دنیا میں نہیں ملتِ حق کوئی مگر عشق اس ملتِ حق میں نہیں گنجائشِ لب و لہام
دیکھے کوئی تہذیب کی اس فتنہ گری کو پوچھے کوئی اس عہد کے انسان کا ہو کیا نام
رونے سے نہیں طالعِ ناکام بدلتا آگاہ ہوا ہے نوحہ گر طالعِ ناکام
سن لے کہ اقامت ہے بالفاظِ دگر موت ہشیار کہ یہ دہر نہیں منزلِ آرام
حیرت میں ہوں کس حُسن سے معمورِ دنیا یہ چاند، یہ تارے، یہ حینانِ گل اندام
وہ پہلے پہل حُسن سے نظرِ دل کا نصادم وہ عشق کے ہو ٹونپہ لرزتا ہوا پیغام
بیٹھے ہیں ترے منتظرِ دیدہ سیراہ اے ترکِ پری چہرہ ادھر رحمتِ یک گام
ہونے کو تو ہوتی ہر راکِ شامِ دل آویز وہ آئے تو کچھ اور سلونی سی ہوئی شام
کہ سارے جس طرح برستی ہوں گھٹائیں ہوتی ہے مری طبع سے یوں بارشِ اہام
میں اہل جہاں سے نہیں محتاجِ تعارف روشن صنعتِ مہرِ درخشاں ہر مرانام
جس شخص کو کہتے تھے نہالِ اہلِ زمانہ وہ شخص بھی نکلا ہدفِ گردِ شلِ یام

تصبر

مجموعہ تحقیقاتِ علمیہ | جامعہ عثمانیہ جلد ہفتم، تقطیع کلاں، ضخامت ۵۶ صفحات، ٹائپ عمدہ، روشن کاغذ بہتر

قیمت درج نہیں پتہ:- مجالس تحقیقاتِ علمیہ (دینیات و فنون) جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

یہ مجموعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کے شعبائے دینیات و فنون کی مجلس تحقیقاتِ علمیہ کا مرتب کردہ

ہے جس کے حصار دو میں پانچ اور حصہ انگریزی میں تین مقالات شامل ہیں۔ حصہ اردو میں پہلا مضمون ”قرطاس

اور اس کا استعمال“ پروفیسر محمد جمیل الرحمن صاحب کا ہے جس میں انھوں نے بڑی تحقیق سے یہ بتایا ہے کہ،

”پے پیس“ ایک مصری پودا ہے جس کو عرب بدری کہتے ہیں۔ اہل مصر اس سے مختلف کام لیتے تھے لیکن

اس سے خاص طور پر کاغذ بنایا جاتا تھا اسلام سے پہلے بھی عربوں میں یہ صنعت متعارف تھی، چنانچہ

عہدِ جاہلیت کے بعض شعراء کے کلام میں قرطاس کا لفظ پایا جاتا ہے اور خود قرآن مجید کی بعض کی سورتوں

میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اس کے بعد یہ بتایا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور بنو امیہ کے عہد میں اس صنعت کو کیا کیا

ترقیات ہوئیں اور اس پر کیا لاگت آتی تھی اور کس قیمت پر فروخت ہوتا تھا اور اس کا سائز کیا ہوتا تھا۔

دوسرا مقالہ ”خلق و حق“ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کا مذہبی اور فلسفیانہ مقالہ ہے جس میں فاضل

مقالہ نگار نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ خدا اور اس کی مخلوقات میں رشتہ کیا ہے؟ یہ ایک نہایت

پیچیدہ سوال ہے اور صوفیائے اسلام کے مختلف گروہوں نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اس پر نہایت عالمانہ اور سلیجی ہوئی بحث کر کے اس شکل کو حل کرنا چاہا ہے۔ لیکن اس بحث

میں کئی جگہ فاضل مقالہ نگار نے خلق کو حق کا ضد کہا ہے ہمارے نزدیک یہ محلِ نظر ہے اور اس پر تفصیل

سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے۔ تیسرے مقالہ ”زمان و مکان“ میں ڈاکٹر خلیفہ عہدِ احکیم صاحب نے

زمان و مکان سے بحث کر کے ان دونوں کی وجہ و آثار میں اہمیت ان کے صفات و دونوں میں وجہ و مشابہت و مخالفت۔ اور محققین مغرب کی اس کے متعلق رائیں۔ ان سب امور پر روشنی ڈالی ہے۔

چوتھا مقالہ پھر پروفیسر جمیل الدین صاحب کا ہے جس میں انھوں نے اندلس کے خلفاء بنی امیہ

کی مختصر تاریخ ان کی مدت حکومت۔ سیاسی اعتبار سے ان میں اور عراق کے خلفاء میں کیا فرق تھا۔ پھر

اس خاندان کے چیدہ چیدہ فاتحین اور ارباب سیاست اور ان کے بعض مخصوص کارناموں کا تذکرہ ہے

آخری مقالہ جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کا ہے۔ یہ دراصل مولانا کی ایک غیر مطبوعہ کتاب

اسلام کا نظام معاشیات کا ایک باب ہے۔ اس میں مولانا نے یہ بتانے کے بعد کہ غیر مسلم حکومتوں میں

مالیات کے بارہ میں گورنمنٹ کی پالیسی کیا ہوتی ہے۔ یہ بتایا ہے کہ اس بارہ میں خود اسلام کے اصول کیا

ہیں؟ کس طرح بادشاہ اور ایک معمولی مسلمان کے حصے برابر برابر ہیں۔ پھر اسٹیٹ کو جو آمدنی ہوتی ہے۔

اس کا ایک قلیل ترین حصہ نظام حکومت پر خرچ ہوتا ہے ورنہ وہ سب کی سب آمدنی رفاہ عام کے کاموں

پر خرچ ہو جاتی ہے۔ اور یہ رفاہ عام کے کام آجکل کی سیاسی اصطلاح میں پبلک ورکس تک محدود نہیں

بلکہ اس میں مٹیوں کی نگرانی، مسافروں کی امداد، غلاموں اور پاجھوں کی دستگیری وغیرہ جیسے ملائ بھی

شامل ہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ذرائع آمدنی پر بحث کر کے جزیہ، خراج اور صدقات وغیرہ پر مفصل کلام

کیا ہے۔ پھر مٹا اس پر بھی گفتگو ہو گئی ہے کہ اسلام میں سرمایہ اور محنت ان دونوں میں توازن کو کس طرح

قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حصہ اردو کی طرح حصہ انگریزی بھی نہایت قابل قدر تحقیقی علمی اور فنی مضامین پر مشتمل ہے۔

پہلا مضمون ہمایوں شاہ بہمنی کا عہد حکومت جناب ہارون خاں صاحب شیروانی کا ہے۔ اس میں فاضل

مقالہ نگار نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ عام طور پر فارسی تاریخوں اور خصوصاً تاریخ فرشتہ میں ہمایوں

شاہ کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ بالکل غیر واقعی ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ حسن اخلاق و عدل گستری میں

اپنے آباؤ اجداد کا پیرو تھا۔ دوسرے مقالہ ہندوستان کے لئے اسٹیٹ بنکس میں ڈاکٹر انورا اقبال قریشی نے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اگر آسٹریلیا۔ نیوزی لینڈ۔ جنوبی افریقہ اور یا سہائے متحدہ امریکہ کی طرح ہندوستان میں بھی اسٹیٹ بنکس کی طرح ڈالی جائے تو وہ کامیابی کے ساتھ چل سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بلخاریہ اور ہندوستان دونوں کی معیشت کا اعداد و شمار سے مقابلہ کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ جب بلخاریہ میں اسٹیٹ بنکس کامیابی سے چل سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ہندوستان میں ناکام رہیں۔ اس شبہ کا تیسرا اور آخری مقالہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا ہے جس میں انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی نظریے کے زیر عنوان اسلام کے اصول مساوات و عدل اور حکومت کے روحانی تصور و عالمگیری کو بیان کر کے اس پر زور دیا ہے کہ چونکہ آج کل مسلمانوں میں عودا لی التقدیم کا جذبہ ترقی پارہا ہے اس لئے یہ وقت ہے کہ ہم اسلام کے سیاسی نظریوں کا مطالعہ وقت نظر اور غور و فکر سے کریں۔

غرض یہ ہے کہ یہ مجموعہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں کے بلند پایہ اور قابل قدر مضامین پر مشتمل ہے۔ اقبال مرحوم نے کہا تھا۔

مردہ لادینی افکار سے افرنک میں عشق عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام
 بڑی بات یہ ہے کہ اساتذہ جامعہ عثمانیہ کے افکار میں نہ لادینی پائی جاتی ہے اور نہ بے ربطی اس لئے
 ان کے ہاں عشق بھی زندہ ہے اور عقل بھی غلام نہیں۔

آفتاب تازہ | از احسان صاحب بی۔ اے۔ تقطیع خورشید صفا ص ۱۱۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔
 قیمت مجلدیم پتہ نہ نصرت بک ڈپو میں بازار مزنگ لاہور۔

یہ احسان صاحب کے چار افسانوں کا مجموعہ ہے لیکن ان میں جدت یہ ہے کہ زبان اور انداز بیان بالکل انسانی ہے لیکن واقعات تاریخی ہیں اور وہ بھی کسی شہزادہ یا وزیر زادہ کی داستانِ عشق و محبت نہیں بلکہ خالص تبلیغ اسلام سے متعلق چنانچہ پہلا افسانہ ”مقدس مسافر“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

سرفراخت سے متعلق ہے جو آپ نے وہاں کے لوگوں کو کلمہ حق سے آگاہ کرنے کے لئے کیا تھا اور جس میں آپ کو سخت ترین اذیتیں دی گئی تھیں۔ دوسرے افسانہ ”جادو نو“ میں حضرت عمرؓ کے اسلام قبول کرنے کا۔ اور تیسرے افسانہ ”قیدی“ میں ثمامہ بن اثال کے مسلمان ہونے کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ چوتھا افسانہ ”اذان“ بھی تبلیغی ہے جس میں خان اعظم تیمور سلطان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احسان صاحب کی یہ جدت لائق تحسین اور قابلِ داد ہے۔ ان افسانوں کا پڑھنا ہم خرماء و ثواب کا مصداق ہے۔ لطف یہ ہے کہ لائق افسانہ نگار نے ان خالص تاریخی اور تبلیغی واقعات کو ایسے موثر اور دلکش انداز میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے پر ان کا اثر ضرور ہوتا ہے۔ اگر احسان صاحب اسی طرح تاریخ اسلام کے چند اور تبلیغی واقعات کو افسانوی رنگ میں لکھیں تو ہماری رائے میں اس طرح وہ اپنی ادبی صلاحیتوں کو ایک بہترین مصرف میں صرف کر کے اپنے لئے ایک خاص امتیاز پیدا کر سکیں گے ورنہ آجکل محض ”افسانہ نویس“ ہونا کوئی نئی اور عجوبہ بات نہیں۔ جو لوگ اردو الفاظ کا تلفظ بھی صحیح نہیں کر سکتے ”نئے ادب“ کی بارگاہ سے ان کے لئے بھی بڑے بڑے ادبی القاب کی کمی نہیں ہے۔

دل کی باتیں | از جناب سید کاظم صاحب دہلوی تقطیع خور و خفاخت ۲۰۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت دو روپیہ۔ پتہ: منیجر رسالہ ہکشاں گلی شاہ تارا دہلی۔

سید کاظم صاحب دہلوی کو میدان افسانہ نگاری میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دن نہیں ہوئے لیکن ان کی تحریر کے اچھوتے پن، زبان کی شستگی اور تخیل کی سہواری سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہنے مشق ادیب ہیں اور انھوں نے اپنے آپ کو لوازمِ انشاء سے پورے طور پر آراستہ کر لینے کے بعد میدان افسانہ نگاری میں قدم رکھا ہے یہ کتاب موصوف کے تیرہ افسانوں کا مجموعہ ہے جن میں عشق و حسن کے لازو نیاز، سرمایہ و محنت کی آویزش و کشمکش، بزمِ طرب کے تہقق اور خندہ باریاں، مغل ماتم کی نالہ پری اور فغاں سنجیاں، سنجیدگی اور ظرافت سبھی کچھ موجود ہے۔ افسانے مجرب و جثیت سے لچپ اذہان و بیان کی خوبی کے لحاظ سے لائق تحسین و آفرین ہے۔

امدادِ اعم

مدِ تسلیم

وظائف طلبا

مدِ زکوٰۃ

مدِ کتب خانہ

مدِ تعمیرات

مدِ ایصالِ ثواب

مدِ متفرقات

مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ مختلف امور خیر کا مجموعہ ہے اور ہر نیک کام اپنی جگہ نیک ہے، مگر اس وعدہ پر یقین رکھئے کہ مکہ معظمہ کی ایک نئی لاکھ نیکوں کے برابر ہے۔

مدرسہ صولتیہ کی ان مددات امداد میں سے جس مدد کو آپ مفید اور مناسب سمجھیں اس کی ترقی کے لئے اپنی گرامی توجہ بند دل فرمائیے تاکہ خدا کے گھر میں کعبہ کے زیر سایہ آپ کا یہ شتر سالہ کا خیر آپ کی نیکوں کا بہترین نتیجہ پیدا کر سکے۔

ایم۔ ضابطہ عمل خالصیت
در غلہ زہر در کہ در این وقت
۱ ۲ ۳

صدر دفتر مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ - دہلی - قسطنطنیہ باغ

چند قابل مطالعہ کتابیں

الجمال والکمال | تالیف قاضی محمد سلیمان صاحب منصور پوری مرحوم۔ مصنف سیرۃ رحمۃ للعالمین — اس کتاب کے معلق اسقدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ رحمۃ للعالمین کے مولف کی ایک بلند پایہ تفسیر ہے۔ سورۃ یوسف کی بچا سوں تفسیریں شائع ہو چکی ہیں لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجموعی حیثیت سے اس پائی کی کوئی تفسیر اب تک شائع نہیں ہوئی۔ بڑی عجیب و غریب اور محققانہ تفسیر ہے۔ جا بجا حکم و اسرار کے جواہر ریزے بکھیرے گئے ہیں۔ قیمت غار

اسلام | تالیف مولانا عاشق الہی صاحب مرحوم۔ اسلام کی حقانیت اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پر یہ ایک نہایت مقبول و معروف کتاب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح حیات کو بہت ہی صاف اور مؤثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب عرصہ سے نایاب تھی۔ اب اسے کتب خانہ اعزازیہ دیوبند نے بڑے اہتمام سے اچھے کاغذ پر بہتر کتابت طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے قیمت غار

النبی الخاتم | تصنیف حضرت مولانا سید مناظر حسن صاحب گیلانی صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن پیغمبر اسلام کو برہان کامل کی صورت میں پیش کرنے والی پہلی کتاب۔ اس جلیل القدر اور عظیم المنظر کتاب میں سیرت نبوی کے متعلق قریباً چار ساٹھ چار سو عنوانات کے ماتحت بحث کی گئی ہے۔ جن میں تین سو سے زائد عنوانات کا تعلق ان جدید نظریات سے ہے جن کی طرف سیرت کے باب میں اس سے پہلے غالباً کسی مولف سیرت نے توجہ نہیں کی۔ اس کتاب کو دیکھ کر ہر صاحب عقل و بصیرت انسان اس نتیجے پر پہنچے گا کہ داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک اور مقدس زندگی ہی ان کی صداقت کی روشن ترین دلیل ہے جس کے بعد کی دلیل برہان کی قطعاً حاجت نہیں۔ کاغذ بہترین، کتابت طباعت عمدہ جلد خوشنما قیمت غار

۱۔ طے کا پتہ۔ مکتبہ برہان دہلی۔ قریول باغ

بُرْهَانُ

شماره (۴)

جلد دہم

ربیع الثانی ۱۳۳۷ء مطابق اپریل ۱۹۱۷ء

فہرست مضامین

۲۴۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۲۴۵	مولانا محمد ربیع المصباح میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۲۶۲	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم، اے	۳۔ امام طحاوی
۲۸۹	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی	۴۔ اسلامی تمدن
		۵۔ تلخیص وترجمہ:-
۳۰۸	ع - ص	حبشہ کے مسلمان
		۶۔ ادبیات:-
۳۱۳	جناب ہنال صاحب	نعرہ مردانہ
۳۱۴	جناب روش صدیقی - جناب زیبا صاحب	تافلہ شوق - غزل
۳۱۵	جناب شعیب حزیں - جناب باقر ضوی صاحب	غزل - وقت
۳۱۶	م - ج	تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

قارئین برہان کو یاد ہوگا ہم نے فروری کے برہان میں حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کی کتاب ”حضرت شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک“ پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک فقرہ لڑھاکا افسوس و تعجب کیا تھا جو خود مولانا کا نہیں بلکہ کتاب مذکورہ کے شارح مولانا نور الحق صاحب غلوی کا لکھا ہوا تھا اور جس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ مولانا دین الہی کے نام سے ایک نیا معجون مرکب ”نذہب رائج“ کرنے کے متعلق اکبر اعظم کی کوششوں کو اساساً درست سمجھتے ہیں۔ اب اسی سلسلہ میں حیدرآباد سندھ سے ہمیں مولانا کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا ہے جسے قارئین کرام کی اطلاع کے لئے ذیل میں شائع کر دینا مناسب ہے۔

نتیجہ و سلام کے بعد لکھتے ہیں:-

برہان کے نمبر ۱۔ خیال آیا کہ شکریہ کے طور پر فقط یہ شعر لکھ دوں

اذا رضیت عنی کما مرعشیرتی فلا زال غضباً نا علیّ لیا مہماً

اکبر کے متعلق جو کچھ قابل تنقید سمجھا گیا ہے، میں اُسے مانتا ہوں، یہ ایک غلطی ہے جس کی تصحیح ہونی

چاہئے۔ میری عبارت کو یوں پڑھنا چاہئے۔

سکنہ رلو دی اور شیر شاہ نے جو ہندوستانی تحریک شروع کی تھی اور اکبر نے اسے اپنا مقصد حیات

بنایا وہ اساساً صحیح تھی مگر اسے چلانے والے آدمی سیر نہیں آئے اس لئے غلط راستے پر پڑ گئے۔ امام ولی اللہ کی

تعلیم حکمت کے بعد مولانا محمد امین شہید اور مولانا محمد قاسم جیسے عالم پیدا ہو گئے جو انسانیت عامہ کو ایک نقطہ

پر جمع کر سکتے ہیں اور عقلی دعوت کو سب کو اسلام سمجھا سکتے ہیں جس سے عقلیوں کا بڑا حصہ تو مسلمان ہو جائیگا

اور ایک طبقہ اگرچہ اسلام قبول نہیں کرتا مگر وہ اسلام کی انقلابی انٹرنیشنل سیاست مان لیگا۔ ان کی حیثیت ذمیوں کی سی ہوگی مقصد یہی ہے۔ الفاظ کی کوتاہی سے غلطی پیدا ہوگئی۔ جبکہ میں ماسکو کے انٹرنیشنلسٹ طبقہ سے یہ عقلندی کی آواز سن چکا ہوں کہ اگر امام ولی اللہؒ کے اصول پر ہندوستانی مسلمانوں کی سوسائٹی ہوتی تو ہم اسلام قبول کر لیتے، تو اب اس کے بعد میرے اس یقین میں تزلزل پیدا نہیں ہوتا کہ انٹرنیشنل کانگریس میں اگر انقلابی صف مسلمان نہ بھی ہوئی تب بھی وہ ہماری سیاست کی اطاعت کریں گے۔ والٹ لہام

جان مک ڈین الہی کا تعلق ہے مولانا کے الفاظ سے اس کا معاملہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہماری طرح اس کتاب کے دوسرے قارئین کے دل میں بھی جو خجانی ہوگا تصنیف راضف نکو کند بیان کے مطابق رفع ہو جائیگا۔ البتہ تاریخ کا ایک طالب علم یہ سوال کر سکتا ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کی نسبت اتنا تو معلوم ہے کہ اول الذکر اکبر کی طرح مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کو اپنے اپنے مذہب کی صداقت پر تقریریں کراتا تھا اور ان سے دلچسپی لیتا تھا۔ اور مؤخر الذکر نے بنگالے سے دریائے سندھ تک جو ایک ہزار پانچو کوں کی راہ تھی ایک پختہ سڑک تعمیر کرائی اور ہر کوں پر ایک ایک سرائے بنوائی تھی، جس کے دروازے ہوتے تھے ایک دروازہ مسلمان مسافروں کے لئے مخصوص تھا جہاں سے ان کو کھانا ملتا تھا اور اسی طرح دوسرا دروازہ ہندو مسافروں کے لئے مختص تھا۔ ان کو یہاں سے اسی درجہ کا کھانا ملتا تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کے ان دونوں عملوں کو بھلا ہندوستانی تحریک کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو ایک بادشاہ کا محض خلق یا ذاتی رجحان ہے جو وہ اپنی رعایا کے کلچر اور مذہب کے ساتھ توہین کا نہیں بلکہ احترام کا معاملہ کرتا ہے۔ یار فاہ عام کے کاموں میں اپنی ہم مذہب رعایا اور غیروں میں کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا۔

علاوہ ازیں اکبر کی سیاست کو سلطان سکندر یا شیر شاہ کی سیاست سے مربوط کرنا بھی کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ دونوں اکبر کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پختہ عقیدہ اور پابند صوم و صلوة مسلمان تھے شیر شاہ

کی اسلامی غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب اسے راجہ پورن مل کی نسبت یہ معلوم ہوا کہ راجہ نے قلعہ رائے سین (جواب ریاست جھوپال کے علاقے میں ہے) پر قبضہ حاصل کر کے اس نواح کی دو ہزار مسلمان عورتوں کو جبراً اپنے حرم میں داخل کر لیا ہے تو جوش انتقام سے دیوانہ ہو گیا اور آخر کار جب تک اس نے اس قلعہ کو فتح نہیں کر لیا تو علماء اسلام کے فتویٰ کے مطابق راجہ کا کام تمام نہیں کر دیا جین نہیں لیا۔ اسی طرح سلطان سکندر کو متعلق معلوم ہے کہ وہ چند علماءِ حق کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور دینی معاملات میں ان کے فتویٰ پر ہی تامل عمل کرتا تھا چنانچہ پور دہن نامی شخص کو اس نے علماء کے فتویٰ کی بنا پر ہی قتل کر لیا تھا۔

پھر اگر شخص مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کی تقریریں یکساں توجہ سے سننا ہی ہندوستانی تحریک ہے تو اس تحریک کے علمبرداروں میں محمد بن خلیفہ کا نام سرفہرست ہونا چاہیے جو ہندو جوگیوں کو اپنے دربار میں بلا کر ان سے ان کے مذہب کی معلومات حاصل کرتا تھا اور فراخ دل سے ان سے تبادلہ خیالات کرتا تھا۔

ہم نے بطورِ بالائیں جو کچھ لکھا ہے اس سے غرض صرف ایک طالب علمانہ استفسار ہے ورنہ ہم زیادہ اس حقیقت کا محرم اور کون ہو سکتا ہے کہ مولانا اپنے عملِ خلوص، للہیت اور ذہانت و استعدادِ فکر و تدبیر کے اعتبار سے آج کم از کم ہندوستان کی اسلامی دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ کتنے ہی اعیانِ ملت ہیں جو خود سوچتے کچھ اور ہیں مگر کہتے اور لکھتے وہ ہیں جو عوام کی ذہنیت کے مطابق ہو۔ اس کے برخلاف مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو کچھ سوچتے ہیں وہی زبان سے برلا کہتے ہیں اور اس میں آپ کو کسی لومنتہ لائم کی مطلقاً پرواہ نہیں ہوتی۔ اس پر بعض لوگ اپنے مبلغِ علم و عمل سے بے خبر ہو کر مولانا کی شان میں طرح طرح کی گستاخیاں کرتے ہیں لیکن اربابِ نظر کے نزدیک اس طرح وہ اپنی ”فضیلتِ مآبی“ کا مظاہرہ تو کر سکتے ہیں مولانا کو ان کے مقام سے نہیں اتار سکتے۔ ان اربابِ قال کو مخاطب کر کے کہا جاسکتا ہے۔

سودا قمارِ عشق میں خسرو سے کو کہن بازی اگرچہ لے نہ سکا سر تو کھوسکا
کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز لے رو سیاہ آنجیسے تو یہ بھی نہ ہو سکا

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۱۰)

از جناب مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

گذشتہ صفحات میں جو کچھ آپ نے ملاحظہ فرمایا وہ آیت قرآنیہ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** کی صرف عہد نبوت کی تفسیر کا ایک ورق تھا اب اس کا دوسرا ورق پڑھئے۔ عہد رسالت اب ختم ہوتا ہے اور خدائے قدوس کا قرآن پاک جو کل تک آیات متفرقہ کی شکل میں صرف افراد کو محفوظ تھا اب احمد سے لیکر سورہ والناس تک ہزاران ہزار سینوں میں محفوظ ہو چکا ہے جس کی تلاوت کبھی تنہائیوں میں دھیمی دھیمی آواز سے ڈر ڈر کر کی جاتی تھی اب بچوں اور جوانوں کی زبانوں پر لگی لگی کوچہ کوچہ میں علی الاعلان قرات کیا جانے لگا ہے کہ اسی ساکن فضا میں اچانک خدائے برحق کا نہ ٹلنے والا وعدہ نبی امی (فداہ ابی وامی) کے پاس آ پہنچا ہے اور وہ اس امانت الہیہ کو اپنی امت کے سپرد کر کے برضا و رغبت سفر آخرت اختیار کر لیتا ہے۔

امت صرف ایک وفات رسول کی مصیبت میں گرفتار نہیں ہے بلکہ نصب خلافت کا اہم ترین سوال اس کے سننے دیش ہے اور جب اس مرحلہ سے اسکو نجات ملتی ہے تو فوراً مدعیین نبوت سے جنگ کی ایک اور کٹھن منزل اس کے سامنے آ جاتی ہے۔

مصابئ شتی جُمِعَتْ فی مصیبۃٍ ولم یلفھا حتی قَتَمَتْہا مصائب

جب بیان حافظ ابن کثیر ۵۰ قرار یک وقت اس جنگ میں شہید ہو جاتے ہیں مگر شیخ عبد اللہ عینی عمدة القاریؒ میں ان ہر دو کے برخلاف تحریر فرما گئے ہیں۔ جلد یازدہم میں بھی اس اختلاف کی طرف کچھ اشارہ ہے۔ اصحاب تاریخ اس اختلاف کا جو فیصلہ کریں وہ ان سے پوچھے۔ ہماری غرض تو اس وقت یہ ہے کہ حفاظ کی اس کثرت سے شہادت کے بعد خیال ہو سکتا تھا کہ شاید قرآن کریم کی اس حفاظت عام میں اب کوئی خلل ضرور واقع ہو گا مگر کسے معلوم تھا کہ جس کلام کی حفاظت کا بار انسانوں کے ضعیف کاندھوں پر نہیں ڈالا گیا تھا قدرت کس راستے سے اس کے تحفظ کا سامان کر رہی ہے۔

ابھی تک جمع قرآن کا مسئلہ کی کے خواب و خیال میں نہیں ہے۔ ایسے اہم مسائل درپیش ہیں کہ اس طرف توجہ کرنے کا کسے ہوش ہے کہ اچانک اس حادثہ عظیمہ کے بعد عمر فاروقؓ ایک آیت کی تلاش فرماتے ہیں تو جواب ملتا ہے کہ جی ہاں وہ آیت فلاں صحابی کے پاس موجود تھی مگر وہ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے ہیں۔ اب ذرا دیکھئے کہ کس طرح تکوین اس مسئلہ کی تحریک فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں پیدا کرتی ہے؟ فاروقِ اعظمؓ جو سالہا سال ظلی نبوت میں تربیت یافتہ رہ چکے تھے فوراً اللہ پڑھتے ہیں اور اس فکر میں پڑ جاتے ہیں کہ اگر حفاظ یونہی شہید ہوتے رہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا نوشتہ قرآن ایک ایک آیت کر کے یونہی تلف ہوتا رہا تو آئندہ بڑی دشواریوں کا سامنا ہو گا لہذا جمع قرآن کا عزم فرماتے ہیں۔ (دیکھو فضائل القرآن۔ تفسیر القان۔ فتح الباری وغیرہ)

اس روایت کی اسناد میں گواں قطع ہے مگر حافظ ابن کثیر نے اس کو بطریق متعدد روایت کیلئے اس کا ایک جملہ زیادہ تر قابل شرح ہے۔

اول جامع قرآن | وكان عمر اول من جمعه في المصحف. یعنی پہلے جامع قرآن حضرت عمرؓ تھے حالانکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ قرآن کریم کے سب سے پہلے جمع کرنے والے صدیق اکبرؓ ہیں۔ حافظ ابن کثیر حضرت علیؓ

فقیر لابی بکوقدکر بیعتک فأرسل الیہ حضرت علیؑ نے فرمایا نہیں قسم اللہ کی پھر ان کی پوجھا تو
فقال اگر مت جی قال لا والله قال ما آپ مجھ سے الگ ہو کر گھر میں کیوں بیٹھ رہے؟ فرمایا میں نے
اقدرا یعنی قال رایت کتاب اللہ یزاد فیہ قرآن کو دیکھا کہ اس میں زیادتی کی جاتی ہے تو میں نے اپنی
محدث نفی ان لا الہ الا اللہ حوائی الاصلیہ دل میں فیصلہ کر لیا کہ میں سوائے تار کے اپنی چادر اس وقت
حتی اجمعہ قال لا یوکر فانک نعم مارایت تم تک نہیں اوڑھو گا جب تک کہ قرآن کو جمع نہ کر لوں۔ حضرت

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جامع شاید حضرت علیؑ تھے۔ ان روایات کے علاوہ

ایک اور روایت تفسیر القرآن میں ہے کہ اول من جمع القرآن فی مصحف سالم مولیٰ ابی حنیفہؑ
یعنی پہلے جامع قرآن حضرت سالم تھے۔ شیخ جلال سیوطی اس روایت کی جوابدہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اسنادہ منقطع وهو محمول علی انہ کان یعنی چونکہ صدیق اکبرؑ کے ام سے جمع کرنے والوں میں
احدا کما معین باہر ابی بکرؓ۔ یہ بھی تھے اس لئے ان کو اول جامع کہہ دیا گیا ہے۔

صاحب روح المعانی نے شیخ جلال کے اس جواب پر سخت نقد کیا ہے وہ فرماتے ہیں یہ ایک
ایسی لغزش ہے کہ اس کے مرتکب کو معاف نہیں کیا جاسکتا۔

وجہ یہ ہے کہ حضرت سالمؓ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے تھے اور صدیق اکبرؑ نے جمع قرآن بعد

لہ عجیب بات ہے کہ حضرت علیؑ نے لوگوں کی جو غلطیاں بیان فرمائی ہیں اس میں حسب الاتفاق زیادتی کی غلطی
ذکر فرمائی ہے نقصان کا لفظ اس جگہ نہ کو رہیں حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ نقصان کا شکوہ کیا جاتا۔ کیونکہ
خصوصاً کو زیادہ گھلا اسی کا ہے کہ قرآن میں آیات خلافت حذف کر دی گئی ہیں والعیاذ باللہ یہ جیسا کچھ بھی تھا مگر حضرت
ابو بکر صدیقؓ کا ان کی رائے کی تصویب فرمانا اور نفع و اراۃت کہنا کس صفائی سے بتلا رہا ہے کہ دونوں حضرات کمقدر صاف
سینہ اور ایک دوسرے سے مطمئن تھے۔ ایک کو دوسرے کے متعلق کوئی شبہ نہیں تھا وہ ان کی خلافت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے اس
عذر کو مقبول سمجھتے ہیں یہاں جمع قرآن تو وہ ابھی تک کچھ اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔

لہ اتفاق ج اص ۵۱۔ لہ ایضاً ج اص ۵۹

اختتام جنگ شروع فرمایا ہے پھر جامعین قرآن میں ان کا نام لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ آلوسی کا نفاذ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے مگر ہمارے نزدیک ان سب روایات میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے اور نہ کوئی اشکال کی وجہ سے ظاہر ہے کہ لفظ جمع ایک مبہم لفظ ہے کیونکہ نفس جمع میں اس وقت ہمارا کلام نہیں ہے ممکن ہی نہیں بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں بھی قرآن جمع کیا گیا تھا اور کسی ایک فرد نے نہیں بلکہ نہ معلوم کتنے افراد نے جمع کیا ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ سرکاری انتظام کے ماتحت اجتماعی رنگ میں قرآن کب اور کس وقت جمع ہوا شخصی اور انفرادی جمع اگر کسی نے اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو اس کا انکار نہیں ہے حضرت علیؓ کے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ناسخ و منسوخ کے لحاظ سے جمع فرمایا تھا۔ ابن سیرین جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی بہت تلاش کی مگر مجھے دستیاب نہ ہو سکا۔

بہر حال متفرق طور پر جمع قرآن کی شہادت متفرق اشخاص کے متعلق ضرور ملتی ہیں، مگر وہ اسی قسم کا جمع تھا جو ہر شخص اپنے خصوصی مقاصد کے پیش نظر کر لیا کرتا ہے جیسا کہ آج بھی پھجورہ وغیرہ وظائف کے لئے ملتے ہیں۔ مگر جمع قرآن کی جس نوعیت سے ہماری بحث ہے باوجود تلاش کے ہمیں کوئی روایت ایسی دستیاب نہیں ہو سکی جس سے جامع قرآن صدیق اکبرؓ کے سوا کوئی دوسرا شخص ثابت ہو سکا ہو حضرت عمرؓ کو جہاں جامع قرآن کہا گیا ہے وہ صرف اس لحاظ سے کہ جمع قرآن کے اصل محرک ہی ہوئے ہیں اور آئندہ بھی جمع کی خدمت بامر صدیق اکبرؓ ان ہی کے سپرد کی گئی ہے جس کی تفصیل آپ کے ملاحظہ سے ابھی گزریگی جہانک ہمارا خیال ہے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی جمع قرآن کو مناقب عمرؓ میں شمار فرمایا ہے وہ بھی صرف اسی لئے ہے جو وجہ ہم نے اوپر ذکر کی چنانچہ حضرت علیؓ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کی زبان مبارک سے

سہ اس جگہ حضرت علیؓ کے قرآن کی جو خصوصیت بتائی گئی ہے اس میں مسئلہ تنازع فیہا کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ سب خصوم کی حاشیہ آرائیاں ہیں اور بس۔

حافظ ابن کثیر نے نقل کیا ہے۔

ان اعظم الناس أجزافي المصاحف مصاحف کے بارے میں سب لوگوں سے زیادہ اجر
ابوبکر ان ابا بکر اول من جمع القرآن حضرت ابوبکرؓ کو ملیگا۔ بے شبہ حضرت ابوبکرؓ پہلے
واسنادہ صحیحہ۔ بزرگ ہیں جنہوں نے قرآن مجید کو جمع کیا۔

بلاشبہ جس کے دور حکومت کی جو خدمت ہوتی ہے چونکہ اس کا انصرام اسی کے زیر قیادت ہوا کرتا ہے
لہذا وہ اسی کی شمار ہوگی اس لئے جمع قرآن کا سہرا حسب بیان حضرت علیؓ صدیق اکبرؓ ہی کے سر رہے گا۔
اس تحریک کے بعد جو فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں سب سے اول پیدا ہوئی جو اس کا علی نقشب تیار ہوا وہ روایت
ذیل سے واضح ہوگا۔ امام بخاریؒ حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جنگ یمامہ میں حضرت
صدیق اکبرؓ نے ایک شخص میرے پاس بھیجا۔ میں جب حاضر ہوا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی وہاں موجود
ہیں۔ صدیق اکبرؓ نے گفتگو شروع کی اور فرمایا کہ یہ حضرت عمرؓ میرے پاس آئے تھے اور حفاظ کی شہادت کی
گواہی دے دیکھ کہ یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اسی طرح آئندہ غزوات میں حفاظ شہید ہوتے رہے تو بہت قرآن
کا ہاتھوں سے جلتے رہنے کا خطرہ ہے لہذا رائے یہ ہے کہ قرآن ایک جگہ جمع کر لیا جائے اس پر مجھے یہ خیال
رہا کہ جو کام عہد رسالت میں نہ ہوا اسے ہم کیونکر کریں۔ بڑی گفت و شنید کے بعد میرے قلب میں بھی یہ رائے صواب
معلوم ہوئی لہذا اب میری رائے بھی یہی ہے کہ اس کام کو کر لینا چاہئے۔ اے زید تم ماشاء اللہ نوجوان ہوئے

لے حسب بیان شیخ بدر الدین عینیؒ یہ جنگ ۱۱ سالہ میں ہوئی ہے۔ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مرتدین کا لشکر تقریباً ایک لاکھ
تھاجن کے مقابلے کے لئے صدیق اکبرؓ نے ۱۳۰۰ سپاہی زیر قیادت حضرت خالد بن ولیدؓ روانہ فرمائے تھے کچھ شکست کے بعد
آخر کار میدانِ مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ شیخ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یمامہ میں کے ایک شہر کا نام ہے بعض کا خیال ہے کہ یمامہ
ایک حدیۃ البصر عورت کا نام تھا ملک حمیر نے جب اُسے قتل کیا تو اُس شہر کا نام اسی کے نام پر رکھ دیا۔

سے زید بن ثابتؓ کی عمر بوقت ہجرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ سال تھی۔ لہذا خلافت صدیق میں اس وقت
ان کی عمر ۲۵ سال سے کم ہوئی۔ ملاحظہ ہو عمدة القاری ج ۸ ص ۶۵۸۔

سمجھدار ہو، دیانتدار ہو، بڑی بات یہ ہے کہ خود عہد رسالت میں کاتب وحی رہ چکے ہو اسلئے اس کام کے لائق سے زیادہ موزوں شخص اور کون ہوگا۔ لہذا تم ہی اس خدمت کو انجام دو۔ مگر مجھے بھی یہ خدمت اسی خیال سے جو صدیق اکبرؑ کو پیدا ہوا تھا پہاڑ اٹھانے سے زیادہ مشکل معلوم ہوئی۔ لہذا میں نے عرض کیا کہ جو کام خود حضرت رسالتؐ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کر سکتے ہیں۔ بہر حال بڑی بحث و تمحیص کے بعد میرے قلب نے بھی اس رائے کی تصویب کی اور یہی خیال ہو گیا کہ اس وقت قرآن کریم کا جمع کر لینا ہی مصلحت ہوگا آخر اس خدمت کو میں نے قبول کیا اور جو آیت جہاں مل سکی اس کو شاخوں اور پٹریوں وغیرہ سے جمع کرنا شروع کر دیا۔ حتیٰ کہ سورہ توبہ کی یہ آیت لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ سے لیکر آخر سورت تک مجھے صرف ابو خزیمہ انصاری کے پاس مل سکی۔

امام بخاریؒ کی یہ روایت ہر چند کہ بہت واضح ہے تاہم مزید ایضاح کے لئے ہم کچھ تفصیل کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) جمع قرآن کی یہ تاریخ پڑھ کر جس نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قلب میں پہلے سے جمع قرآن کی کوئی ایکم موجود نہیں تھی۔ رہ گئے صدیق اکبرؑ وہ تو اس تجویز سے اس قدر خالی الذہن تھے کہ بڑی بحث کے بعد اس رائے سے اتفاق کر سکے ہیں۔ اسی طرح تیسرے رکن زید بن ثابتؓ بھی بلا کسی پہلی اطلاع کو فوری طور پر بلائے گئے تھے اور بجائے کسی حتمی حکم کے مجلس مشاورت میں شریک کئے گئے تھے۔

(۲) حضرت عمر فاروقؓ فوج اس مجلس کے سب سے سرگرم ممبر تھے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے کوئی پہلا میوٹ تجویز نہیں کرتے بلکہ معاملہ خلافت کے سپردگی میں دیر نیا چاہتے ہیں۔

(۳) خلیفہ اور پھر حضرت زیدؓ اس معاملہ کو صرف پاس خاطر حضرت عمرؓ تسلیم نہیں کرتے بلکہ بہت رد و کد کے بعد اس رائے سے اتفاق کر لیتے ہیں۔

(۴) جو ام کہ صدیق اکبرؑ اور حضرت زیدؓ کے دلوں میں کشک رہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ جو کام

عہد نبوت میں نہیں ہوا اُسے ہم کیونکر انجام دیں۔ اس بیان سے اس جذبہ کا پتہ چلتا ہے جو صحابہ کے قلوب میں عمومی طور پر حفظِ قرآن کے متعلق موجزن تھا۔ یعنی ابھی صرف سوال ان منتشر نوثتوں کے جمع کرنے کا ہے جو عہد نبوت میں خیر کر کے چکے تھے مگر یہاں قلوب اس تغیر کے لئے بھی آمادہ نہیں ہیں کہ جو قرآن عہد نبوت میں شکلِ صحفِ منتشرہ موجود تھا اس کو بعد میں نقل کر کے یکجا جمع ہی کر لیں۔ لفظی یا معنوی ترمیم سے توان کا تعلق ہی کیا ہو سکتا ہے۔ جو ہستی جمعِ قرآن کی حرک ہے اس کی نظر اس طرف ہے کہ یکجائی جمع کی صورت ہی میں چونکہ حفظِ قرآن بہولت ممکن ہے اس لئے گو بظاہر اس میں ذرا اس حالت کی مخالفت ہی مگر باطن اسی کی تائید ہے۔ خطابی فرماتے ہیں کہ جمعِ قرآن عہد نبوت میں اس لئے مقدر نہیں ہوا کہ نسخ و نسخ کا سلسلہ جاری تھا ترتیب طبعی ہی ہے کہ جب ایک شے مکمل ہو جاتی ہے تو اس کے بعد ہی اس کی ترتیب مناسب ہوتی ہے۔ علاء ترتیب لُحالی سے سب کو معلوم ہی تھی اب اسی علی ترتیب کے مطابق جمع کا سوال آتا ہے تو طبعاً یکایک اس سے بھی احتراز کرتی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ طبعی انحراف عقلی اقتضار کا کیا مقابلہ کرتا اس لئے فوراً بات سمجھ میں آگئی کہ منتشر صحف کو ایک جگہ جمع کر دینا گویا کام ہی مگر مرضی شائع کے مطابق ہے انا علینا جمعہ وقرآنہ کے لفظ بتا رہے ہیں کہ جمعِ قرآن عین مرضی حق ہے پہلے جمع صدر ہوا اب جمع صحف ہے۔ رہی کتابت تو خود ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے سامنے ہو چکی تھی۔ کچھ حضرات نے اس وقت بھی اپنے اپنے لئے قرآن لکھ لئے تھے جن کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت دی تھی کہ تنگ و غیرہ میں ساتھ نہ رکھا جائے مبادا دشمن خلاف احترام کوئی حرکت کریشے۔ بہر حال بات تو کچھ نہ تھی صرف ایک جدید تجویز قرآن کریم کے متعلق سامنے آئی متدین طبائے طبعاً جہد پہلے جاسکتی ہیں ادھر گئیں آخر عقلاً جو کام اس وقت مناسب تھا اس پر اتفاق ہوا اور اسی کو شرعاً مصلحت تصور کیا گیا۔ کتاب فضائل القرآن ص ۱۲ میں یہاں ایک اور لفظ مروی ہے لما استحل القتل بالقلوب منذ فراق ابوبکر ان یمنع فقال لعمر بن الخطاب ولزید بن ثابت الخ

اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے۔ قال لما اصيب المسلمون بالعلامة فزع ابو بكر وخاف ازید صہب من القران طائفة ثم ۱۰

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیاع قرآن کا خطرہ جنگ یمامہ کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے قلب میں پیدا ہوا تھا ممکن ہے کہ ہر دو کے قلب میں پیدا ہوا ہو مگر جمع کی تخریک حضرت عمرؓ ہی نے کی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو خطرہ عمرؓ کو تھا چونکہ آخر میں وہی ابو بکرؓ کو پیدا ہو گیا تھا اس لئے راوی نے درمیانی مراحل کو حذف کر کے مشترک نقطہ کو بیان کر دیا ہو۔ بہر حال جب اس رائے پر اتفاق ہو گیا تو اب انتظام یہ قرار پایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ ہر دو حضرات قرآن جمع کریں اور جو شخص کوئی آیت لیکر آوے اس پر دو گواہ طلب کر لیں۔ ۱۰ علامہ سیوطیؒ روایت فرماتے ہیں۔

ان ابابکر قال لعمر وزید اقل علی صدیق الکبریٰ نے حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ کو حکم بابا المسجد فمن جاء مکا بشاہدین فرمایا کہ تم دونوں مسجد کے دروازے پر جا بیٹھو اور علیؓ شئی من کتاب اللہ فالکتابہ جو شخص تمہارے سامنے کوئی آیت قرآنی لائے اگر رجالہ ثقات مع انقطاع ۱۰ اس پر دو گواہ پیش کرے تو اسے لکھ لو۔

فتح الباری میں ہے۔ قال قام عمر فقال من کان تلقی من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیدئا من القران فلیأت بہ ہم حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ صرف اسی پر کفایت نہ کی جاتی تھی کہ کوئی شخص لکھا ہو قرآن لے آئے بلکہ ساتھ ہی اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ وہ یہ گواہی بھی دے کہ اُس نے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ حفاظ اس وقت موجود تھے۔ اور خود حضرت زیدؓ ہی کیا کم تھے جو دروہ نبوت کے کاتب اور حافظ بھی تھے مگر احتیاط اور انتظام اسی کو متقاضی تھا کہ جس طرح ہر دعویٰ کے لئے دو گواہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طور پر آیت کے ساتھ دو گواہ بھی طلب

کر لئے جائیں۔ یہ دو گواہ کس بات کے لئے تھے حافظ ابن حجرؒ نے اس میں کئی احتمال لکھے ہیں مگر جو صاحب روح المعانی نے اختیار فرمایا ہے وہ اظہر ہے۔

ولعل الغرض من الشاہدین غالباً شاہدین سے غرض یہ تھی کہ اس بات کی گواہی دیں کہ
ان یثبھدا علی ان ذلک کتب بین یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کی نوشتہ ہو
یدی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یا یہ کہ اس کا دوسرہ وفات میں کیا گیا تھا کیونکہ جو
اوعلیٰ مانہ ماعرض علیہ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ عرضہ اخیرہ میں باقی رہ گیا تھا اسی کو حکم اور غیر نسخ
علیہ وسلم عام وفاتہ... لے سمجھا جاسکتا ہے۔

اسی قول کو بخاوی نے جلال القرآن میں اختیار کیا ہے۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے یہاں ایک روایت اور نقل کی ہے۔

وان عمرائی بابۃ الرحیم فلم یعنی حضرت عمرؓ بھی جیسے اور اشخاص آیات لاتے تھے آیت رحم لائے مگر
یکتبھا لانکان وحده وہ قرآن میں نہ لکھی گئی کیونکہ ان کے پاس کوئی دوسرا گواہ نہ تھا۔
اس روایت میں اشکال یہ ہے کہ یہ آیت نسخ التلاوت باقی الحکم ہے یعنی اس کی تلاوت نسخ
ہے مگر اس کا حکم باقی ہے چونکہ اس کی گفت و شنید ایک مرتبہ خود براہ راست صاحب نبوت سے ہو چکی ہو
لہذا بعد میں پھر حضرت عمرؓ کا اس آیت کو لیکر آنا سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ سیوطیؒ نے بروایت حاکم نقل کیا ہے فقال عمر لما نزلت آیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فقلت اکتبھا فکان ذکر ذلک یعنی حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت اتری تو میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ اسے لکھوادیکے مگر میری یہ عرضداشت حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کو پسند نہ آئی۔ لہذا جب اس آیت کا معاملہ اس وقت ہی صاف ہو چکا تھا تو اب بعد میں پھر ان کا آیت مج

لیکر آنا بظاہر قرین قیاس نہیں ہے۔

رہ گئی یہ بحث کہ جب حکم باقی ہے تو تلاوت منسوخ ہونے میں کیا نکتہ ہے۔ ایک بسیط بحث ہو مگر امام سیوطیؒ نے یہاں آیتِ رجم کے متعلق ایک نہایت لطیف بات لکھی ہے اسے ہم بدیہ ناظرین کرتے ہیں

(قلت) وقد خطرت في ذلك نكتة حسنة آيت رجم باوجودیکہ اس کا حکم باقی ہے مگر اس کی

دھواں سبب التخفيف على الامم بعدہ تلاوت منسوخ ہونے میں نکتہ یہ ہے کہ رجم شدید ترین عذاب

اشھار تلاوتھا و کتابھا فی المصحف وان اور سخت ترین حدود میں سے ہر لہذا اس کی تلاوت

کان حکمها باقیا لانہ انقل الاحکام اشدھا منسوخ ہونے کی مطلب یہ کہ زیادہ شہرت نہ پائے

واغلظ المحذور فیه الاشارة الى تاکہ انتہہ پر تخفیف رہے اور اس میں اشارہ دیا ہو رہی ہے

ندب الستر۔ لہ کہ حدود میں حتی الوسع ستر مناسب ہے۔

ہمارے اس مذکورہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہے کہ جو قرآنِ کریم کی خدمت عہدِ صدیقی میں ہوئی ہے

وہ صرف اس قدر نہ تھی کہ پہلے لکھے ہوئے نوشتے ایک جگہ جمع کر دیئے گئے تھے بلکہ ان کی ایک نقل بھی

لی جاتی تھی جیسا کہ کتابت کے امر سے واضح ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ عہ

وفي موطن ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ صدیقی کتب

عن سالم بن عبد الله بن عمر قال جمع ابو بكر نے قرآن کا غزات میں جمع کیا تھا۔

القران في قلاطيس ... الخ

پھر لکھتے ہیں کہ

انما كان في الاحدم والعصب اولاً چرے کے کنڑوں یا شاخوں پر قرآن جمع ہونا

قبل ان يجمع في عهد ابى بكر ثم عہد صدیقی سے پہلے کا واقعہ تھا جب زمانہ صدیقی کتب

جمع فی الصوف فی عہد ابی بکرؓ مکمل کا آیا تو انہوں نے قرآن لوراق میں جمع فرما دیا تھا
دلالت علیہ الاخبار الصبیح المتراصفہ جیسا کہ اخبار صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حارث محاسبی اس کی تشریح فرماتے ہیں کہ

قال الحارث المحاسبی فی کتاب فہم السنن حارث محاسبی فرماتے ہیں کہ کتاب قرآن کوئی نئی
کتابۃ القرآن لیسبت بمسعودۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
علیہ وسلم کان یامر بکتابتہ ولکنہ کان معرقاً بھی کتابت قرآن کا امر فرمایا تھا مگر وہ عہد
فی الرقاع والا کتابت والحسب فانما امر صدیق اکبرؓ سے قبل متفرق طور پر موجود تھا۔
الصدیق بنی بھنہا من مکان الی مکان صدیق اکبرؓ سے اس متفرق شکل و یک جگہ نقل
مجتمعاً وکان ذلک بمنزلۃ اوراق وحدث کر دیا کہ امر فرمایا اس کی مثال یوں سمجھ لیجئے کہ گویا
فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا قرآن کریم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت ہی میں
القرآن منتشر وجمعھا جامع وابطھا متفرق طور پر موجود تھا ایک جامع نے اس کو یکجا
نجیط حتی لا یضیع منها شیء جمع کر دیا اور ان منتشر اجزاء کو ایک تارگہ میں پھونک دیا

حارث محاسبی کے اس بیان سے اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب قرآن کریم عہد نبوت میں جمع
نہیں کیا گیا تھا تو پھر شیخین کا جمع کرنا کیا بدعت کہا جاسکتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ صدیق اکبرؓ کے عہد
میں مستقلاً پھر قرآن کریم کی کتابت ہوئی تھی مگر وہ اجزاء بشکل صحف ہی تھے مصحف تیار نہیں کیا گیا تھا۔
اس کی مزید تفصیل آپ کے ملاحظہ سے آئندہ گزرے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بہر حال مسجد کے سامنے ایک پبلک جگہ پیٹھک سرکاری طور پر علی الاعلان قرآن کریم جمع کیا جا رہا
اس سے صاف پتہ لگتا ہے کہ ان حضرات کی نیتیں بالکل پاک و صاف تھیں۔ خدا نہ کردہ اگر خلیفہ اول کے

نسبت کوئی وسوسہ کیا جائے تو یہ اس لئے غلط ہوگا کہ اولاً تو خود وہ اس جمع کے محرک تھے اور اگر دالعیاذ باللہ اس طرف ان کا کوئی خیال ہوتا تو پھر مسئلہ خلافت کے طے ہونے کے بعد سب سے اول اسی سوال کو اٹھایا جاتا اور سرگز گہمی عام صورت میں دوسروں کی وساطت سے اس خدمت کو انجام نہ دیا جاتا بلکہ اندرون طور پر ایک قرآن جمع کر کے سب کو مجبوراً اسی کی تلاوت کا پابند کر دیا جاتا اور جس طرح کہ مدعیین نبوت کو بزور شمشیر فاکر دیا گیا تھا یہاں بھی جو ذرا خلاف سرائٹا اس کی سرکوبی کی سعی تو کی جاتی پھر ایسا ہو بھی جانا یا نہیں یہ بعد کا مرحلہ تھا۔ مگر تاریخ بہت زور کے ساتھ اس کی تردید کرتی ہے اور سرگز کوئی حرف ایسا پیش نہیں کیا جاسکتا جس سے خلیفہ اول کا کوئی جبر و تشدد اس مسئلہ میں ثابت ہو سکتا ہو بلکہ عجیب یہ کہ اس وقت یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ لوگ کونسا قرآن پڑھیں۔ سوال صرف یہ تھا کہ قبل اس کے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا لکھا ہوا قرآن منقود ہو جائے۔ اس کی ایک نقل صحابہ کے جمع میں لیلی جائے تاکہ شخصی یا بداشتوں کے فنا ہونے سے قبل سرکاری انتظام کے ماتحت ایک ایسا قرآن تیار ہو جائے جس کی طرف بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکے اور اگر بالفرض کسی آفت کے باعث کسی صحابی کے پاس کوئی آیت تحریر شدہ دستیاب نہ ہو سکے تو اس قرآن کے ذریعے جو اسی زمانہ کے قرآن کا ایک نقل ہوگا اس آیت کو پورے وٹوق کے ساتھ حاصل کیا جاسکے۔

رہے حضرت عمرؓ تو ان کے پاس برات کی شہادت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس مسئلہ کو انھوں نے عین اس وقت چھیڑا ہے جبکہ حفاظ عام طور پر موجود تھے۔ بفرض محال اگر ان کی نیت کچھ اور ہوتی تو مصلحت کا اقتضایہ تھا کہ اس وقت کو آنے دیا جاتا جبکہ ایک ایک کر کے زمانہ نبوت کے حفاظ ختم ہو جاتے اور ان کے اپنے اپنے نوشتے سب منقود ہو جاتے پھر اطمینان کے ساتھ حسبِ منشا ایک قرآن مرتب کر لیا جاتا اس وقت پھر ایسا کون ہوتا جو ان حذف شدہ عبارات کی اصلاح کر سکتا مگر یہاں اس کے بالکل برعکس اسی پر اصرار تھا کہ حفاظ کے عام جمع میں جلد از جلد قرآن

ایک جگہ جمع ہو جائے اور بس۔ ابھی اس کا مشورہ تک نہیں ہے کہ عام طور پر کس قرآن کی تلاوت کی جائے بلکہ ہر شخص اپنی جگہ مختار ہے کہ جس طرح جو قرآن وہ زمانہ نبوت میں تلاوت کیا کرتا تھا اسی طرح تلاوت کرتا ہے۔ اسی لئے اس وقت کوئی قرآن مسلمانوں میں شائع نہیں کیا گیا بلکہ صرف اسی قدر ہوا کہ ایک نقل لیکر محفوظ کر لی گئی اس لئے بدایت عقل سلیم یہ تسلیم کر لینے پر مجبور ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ ہرگز کسی بدعتی سے نہیں ہوا بلکہ ہر دور میں ضرورتوں کے تدبیر کی احساس نے تدبیراً اہل اسلام کو اس طرف متوجہ کیا ہے اسلامی تاریخ ان متعصبین پر ہمیشہ نوحہ کرتی رہی کہ جو اس کے زہد ترین اوراق تھے وہی ان کی نظروں میں بدنادر غ ہیں کوئی ملت اور کوئی مذہب اپنی آسمانی کتاب کے تحفظ کی عملی تشکیل اس اطمینان بخش طریق پر نہیں پیش کر سکتی جیسا کہ ہمارے سامنے جمع قرآن کا مسئلہ مگر تعصب کا کیا علاج؟ کہ جو سامان تحفظ تھے اسی کو سامان تحریف سمجھ دیا گیا۔

ظلم کی حد ہو گئی ہے آخر انصاف کیجئے کہ اگر اس وقت قرآن جمع ہو گیا تو کیا غضب ہوا کیا قرآن جمع نہ کیا جاتا اور وہ وقت آجانے دیا جاتا جبکہ یہود و نصاریٰ کی طرح یہ امت بھی اپنی کتاب میں اختلاف کرتی نظر آتی۔ یا ظلم یہ ہوا کہ ایسے وقت قرآن کیوں جمع ہو گیا کہ اب کسی بواہر اس کو بھی اپنے خواہشات کے لئے کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔

لمثل هذا يذوب القلب من كمد ان كان في القلب اسلام و ايمان

کیا اس پاک تجویز او بے لوث طرز عمل کے بعد بھی کسی کو مجال اعتراض باقی رہے گی؟ کلام کلام چلے مان لیجئے کہ عہد صدیقی میں چونکہ خلافت کی طاقت حضرت عمرؓ کے پاس نہ تھی اس لئے ممکن ہے حسب نشانہ اس وقت کچھ حذف و زیادات نہ ہو سکی ہوں مگر اس وقت کیا مانع تھا جبکہ بہت تھوڑی سی مدت بعد مسند خلافت حضرت عمرؓ کے لئے خالی ہو چکی تھی۔ اس مقدس سہی کی براءت کا یہ دوسرا موقع ہے کہ جب خود اپنی خلافت کا زمانہ آتا ہے تو یہاں جمع قرآن کا سوال تک پیدا نہیں ہوتا۔

اور روح المعانی دیکھتے ہیں کہ لکھا ہے کہ روایت کے آخر میں لکنتہ معانی آخر القرآن اور فی ہامش القرآن کے لفظ اور میں یعنی قرآن کے حاشیہ پر نہیں لکھتا لہذا یہ سوال ہی وارد نہیں ہوتا۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا ہے مگر امام العصر حضرت سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا یہ مختصر جواب جس قدر شافی ہے اس کے بعد ہمیں کسی تطویل کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک مفکر دماغ کے لئے یہ اتفاق بھی قابل غور ہے کہ جب پہلی بار عہد صدیقی میں جمع قرآن کا مسئلہ شروع ہوتا ہے تو اس کے محرک خلیفہ وقت نہیں ہیں بلکہ حضرت عمرؓ ہیں اور جب دوسری مرتبہ پھر خلافت عثمانی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے تو یہاں بھی حضرت عثمانؓ خود محرک نہیں بلکہ حضرت حذیفہؓ ہیں۔ رہے عمرؓ تو ان کے عہد خلافت میں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس معاملہ میں کسی جدید انتظام کا کوئی تذکرہ ملتا ہے جب خلافت رابعہ کا دور آتا ہے تو اس زمانہ میں پھر اسی قرآن کی تلاوت نظر آتی ہے جو ان سے پیش رو خلفاء کے عہد میں مرتب ہو چکا تھا بلکہ خود مساجد و مناہر میں حضرت علیؓ کی تلاوت فرماتے ہیں۔ اس قدرتی اتفاق سے بلاشبہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ کبھی کسی خفیہ سازش کے ماتحت نہیں ہوا اور نہ اس میں کسی کا کوئی ذاتی مقصد تھا نہ ہو سکتا ہے بلکہ حفاظت قرآن کی ایک مشترکہ ذمہ داری جو علماء و پریکٹس عائد تھی اسی کا انجام دینا سب کا واحد مقصد تھا۔

بخاری کی روایت میں حضرت زیدؓ کے انتخاب کے جو مقول اسباب ذکر ہوئے وہ تو آپؐ نے دیکھے لیکن یہاں ایک نہایت اہم جز اور بھی ہے جسے حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی مشہور تاریخ میں لکھا ہے اور وہ یہ:
وکان علیؓ یحبہ وکان یعظمہ یعنی حضرت علیؓ کو ان سے بڑی محبت تھی اور یہ بھی
علیاً و یعرف لہ قدسہ ۱۵ حضرت علیؓ کی بڑی تعظیم اور قدس نشاہی فرماتے تھے۔

شاید جمع قرآن کی تاریخ میں یہ بھی ایک اعجاز منور تھا کہ اس کے ارکان میں وہ شخص بھی داخل

جس کو محبوبیت اور محبت علیؑ کا فخر میسر ہوتا کہ آئندہ بدگمانی کا کسی کو کوئی موقعہ میسر ہی نہ آ سکے۔ مگر ان سب احتیاط اور قدرتی کرشموں کے باوجود جنھیں قرآنی حفاظت کا انکار کرنا مقدر تھا آخر انھوں نے کر پڑا وماذا بعد الحق الا الضلال۔

متصبین کا دل اس جگہ نہ معلوم اس قلم کو کتنی بددعا میں دیتا ہو گا جس نے دنیا تک باقی رہنے والی تاریخ میں حضرت زیدؑ کو نجس علی کی فہرست میں لکھ دیا ہے۔

فاروق اعظم صدیق اکبرؓ سے سب سے پہلے بیعت کرتے ہیں۔ ادھر شہادت عثمانؓ کے وقت پہلے محافظ صاحبزادگان حضرت علیؓ ہیں۔ اس بے نظیر اتفاق کو نہ ارگندہ کیجئے گندہ ہونیوالا نہیں ہے اس لئے یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جمع قرآن صرف خلفاء اربعہ کی اتفاق رائے سے نہیں بلکہ جمہور صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوا جیسا کہ اس کے براہین و شواہد آپ ابھی اور ملاحظہ فرمائیں گے۔ (باقی آئندہ)

اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

ہماری زبان میں پہلے بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ نکالی ہے۔ اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ عید مفید ہے کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے۔ صفحات ۳۶۰ قیمت تین روپے

پتہ: مکتبہ "برہان" قریب بلغ دہلی

امام طحاویؒ

(۶)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

اور اب میں امام طحاویؒ کے اس ”یوم الحدیث“ کے ”تہجیب دیناً“ کی کچھ تفصیل کرنا چاہتا ہوں
میرا مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ پر جو نتائج مرتب نہيے اب ان کو نمبر واریان کروں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ المزنی کی مختصر سے قاضی بکار کی جو کتاب جلیل پیدا ہو چکی تھی،
سچ پوچھئے تو اس واقعہ کی بدولت امام طحاویؒ کو بکار کی کتاب کے زیر اثر اور زیر ہدایت و رہنمائی اس سے
بہتر نقش پر اپنی مختصر ”صغیرہ کبیرہ“ کے تیار کرنے کی توفیق ہوئی، نہ یہ واقعہ پیش آتا نہ طحاویؒ ماموں کو چھوڑ
نہ قاضی بکار ان پر مہربان ہوتے اور ان کی ہر طرح کی امداد کے اس قابل بناتے کہ وہ مختصر مزنی قاضی
کتاب کے مقابلہ کی کتاب لکھ سکتے۔

مختصر مزنی کے متعلق ابن سرّیج کا جو خیال تھا اس کا ذکر آچکا ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الطنون
میں اس پر اور اضافہ کیا ہے کہ علما و شافعیہ نے مزنی کے بعد

علی منوال مرتب و لکلا مہ مختصر مزنی کے دھڑے پر آئندہ اپنے فقہی مسائل کو مرتب کرتے رہے، اور

فسر واد شرواحم عاکفون مزنی کی اسی کتاب کی تفسیر کرتے رہے، شرح لکھتے رہے، گویا ای

علیہ ودارسون لہ و مطالعہ کے گویا اتنی پالنتی مارے جے ہوئے ہیں۔ درس اسی کا دیتے ہیں اور

فیہ دھڑ (رج ۲ ص ۲۴۵) مطالعہ اسی کا ایک زمانہ و رازتہ کر رہے ہیں۔

شافیوں کی ایسی مٹوس کتاب کے مقابلہ میں خفیوں کی طرف سے امام طحاویؒ کا اپنی مختصر پیش کرنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور معاملہ صرف اسی پر ختم نہیں ہو گیا۔ ان شروع و حواشی کے سوا جو اس وقت تک مختصر طحاوی پر علما و اخاف نے لکھے ہیں ان میں سے علاوہ عام مصنفین جیسے احمد بن علی الوراق وغیرہ کے خفیوں کے دو جلیل القدر فاضلوں یعنی صاحب احکام القرآن ابوبکر الجصاص المتوفی ۳۸۵ھ اور ان سے بھی بڑھ کر علی بن محمد الایجابی المتوفی ۴۵۵ھ ہیں، جن کا یہ فخر بھی کیا کم ہے کہ ان کے ایک شاگرد صاحب ہدایہ کی کتاب ہدایہ آج سات سائڑھ سات سو سال سے تمام مشرقی ممالک کے درس میں داخل ہر کہتے ہیں کہ ایجابی صنی ترکستان کا کوئی شہر ہے، گویا اسی دن کے واقعے نے مصر و چینی ترکستان جیسے دور در علاقوں کا علمی و ادبی ملا دیا۔ ایجابی کے متعلق طاش کبریٰ زادہ نے لکھا ہے۔

لم یکن بما دواء النهر فی زمانہ من ما ورا النہر میں ایجابی کے زمانہ میں کوئی آدمی ایسا نہیں تھا
یحفظ المذہب مثله۔ ۱۷ جے مذہب (فقہی مسائل) اتنے زبانی یاد ہوں۔

طحاوی کی مختصر کے متعلق یہ کام توفیر گھر میں علما و اخاف کہتے رہے۔ لیکن اس سے زیادہ اس کا اثر شوافع پر پڑا، سب جانتے تھے کہ مختصر المزنی کے رد میں قاضی بکار نے جو کتاب جلیل لکھی تھی وہ اگرچہ مردہ ہو گئی لیکن طحاوی نے اپنے مختصر سے اسی کتاب کو زیادہ قوت دیکر زندہ کر دیا ہے کیونکہ بتا چکا ہوں کہ امام طحاوی نے اپنی اس کتاب کو کتب ابی حنیفہ یعنی امام محمد کی کتابوں سے الگ ہو کر مزنی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے یعنی مزنی کی مختصر کے ہر باب کے مقابلہ میں طحاوی نے بھی وہی باب قائم کیا ہے اور جہاں جہاں مزنی نے خفی نقطہ خیال پر تنقید کی ہے طحاوی نے پوری طاقت سے اس کا جواب دیا ہے اس لئے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ عام فنون کے برعکس وہ زیادہ تر اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔ ۱۸

طحاوی کی یہ کتاب شوافع پر سخت گراں گذر رہی تھی لیکن کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ میدان

میں اترے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ امام شافعیؒ تو خیر امام ہیں لیکن مختصر طحاوی کا مقابلہ اگر کوئی کر سکتا تھا تو الفزنیؒ کی قلم کر سکتا تھا، لیکن افسوس کہ حالات ایسے پیدا ہوئے کہ ان کی زندگی میں طحاویؒ اپنی کتاب مرتب نہ کر سکے۔

بہر حال اس کتاب کے بعد عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعیوں کا رنگ بہت پھیکا پڑا چلا جاتا تھا، جس کا ثبوت میں ابھی پیش کروں گا اس لئے ”شافعیت“ کے ہمدردوں میں بڑی کھلبلی مچی ہوئی تھی ان میں حدیث کے جاننے والے تو بہت تھے لیکن فزنیؒ کی مختصر مویا طحاویؒ کی دونوں میں حدیث سے زیادہ فکری و نظری قوت سے کام لیا گیا تھا اور اس کے ساتھ حدیث کے لحاظ سے بھی کوئی گوشہ کمزور نہ تھا کیونکہ امام طحاویؒ بخلاف عام علماء راخاف کے دونوں کے مرد تھے، جس کا اعتراف جیسا کہ ذکر ہو چکا ان کے ایک حریف نے قاضی ابو عبد اللہ کے بھرے اجلاس میں کیا تھا۔

جہانک میرا خیال ہے تقریباً سو سال تک مصر مویا بغداد، خراساں مویا حجاز حالانکہ ہر جگہ علماء شافعیہ کی خاص تعداد پائی جاتی تھی، اور ان میں بڑے بڑے لوگ تھے لیکن مختصر العیاد کی مقابلہ میں کسی کا قلم نہ اٹھا۔

امام بیہقی | بالآخر چوتھی صدی کے وسط میں گویا طحاویؒ کی وفات سے تقریباً سو سو سال بعد ایک عالم ابوبکر احمد بن حسین بن علی خراساں کے مشہور شہر نیشاپور کے علاقہ بیہق میں پیدا ہوئے جو عام طور پر علمی دنیا میں البیہقی کے نام نامی سے مشہور و معروف ہیں۔ سنہ ولادت ۳۵۷ھ اور وفات ۴۵۷ھ ہے۔

حافظہ بیہقیؒ میں بچپن ہی سے سعادت و ہوشمندی کے آثار نمایاں تھے ذہنی نے لکھا ہے کہ

کتاب الحدیث وحفظہ من صباہ ۱۷۰ حدیث لکھی اور اس کو یاد کیا بچپن ہی سے۔

پھر قوت فہم اور حسن حافظہ میں نمایاں امتیاز رکھتے تھے۔ ان کو اپنے طلب علم کے سلسلہ میں جس کا دائرہ

خراساں، عراق، حجاز، جبال سب کو محیط ہے اور تقریباً سب سے اوپر سا تہذہ سے استفادہ کا موقعہ ملا۔ ایک تعلیمی خصوصیت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ مشہور محدث جلیل صاحب مستدرک الحاکم سے علم حدیث اور شافعی فہم کے ممتاز فقیہ ناصر بن محمد ابو الفتح المروری سے فن فقہ کے سیکھنے کا کافی موقعہ ملا۔ گویا اس طرح سے حدیث اور فقہ دونوں کی جامعیت جیسا کہ طحاوی کے حال میں نقل کر چکا ہوں، کم علماء کو میسر آتی ہے مگر ان کو ہر ایک سے بہرہ وافر ملا، حدیث کے متعلق صرف اتنا ہی کافی ہے کہ بالاتفاق تمام موزین ان کو حافظ الحدیث کے لقب کے ساتھ ساتھ

من کبار اصحاب الحاکم ابی عبد اللہ ابو عبد اللہ ابن البیہقی الحاکم کے بڑے ممتاز تلامذہ

ابن البیہقی فی الحدیث رحمہ میں ان کا ثواب یعنی حدیث میں۔

قرار دیتے ہیں۔ نیز ان دونوں علوم کے علاوہ مشہور شافعی منکر واصولی علامہ ابن فورک جو خاص کر عبداللہ بن کرام رئیس فرقہ کرامیہ سے مناظرہ کے لئے غرین سلطان محمود کے دربار میں بلائے گئے تھے اور بقول ابن خلکان سلطان کے سامنے

جرت بھامنا ظلمات بن کرام اور ابن فورک میں مناظروں کا سلسلہ جاری رہا

ان سے کافی طور پر انھوں نے استفادہ کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ لوگ ان کے استاد الحاکم کے مقابلہ میں کہتے ہیں کہ

والزائد علیہ فی انواع العلوم رحمہ بیہقی کا مرتبہ بعض علوم میں استاد (حاکم) کو بڑھا ہوا ہے

ایک عجیب اتفاق یہ بھی تھا کہ ان کے استاد الحاکم اور ابن فورک دونوں کے دونوں اپنے زمانہ

میں قلم کے بادشاہ تھے۔ حاکم کی تالیفات کے متعلق کہتے ہیں کہ

صنف فی علومہ ما یبلغ الف وخمسمائۃ ایک ہزار پانچ سو کے قریب ان کے تصانیف کی تعداد ہے

لہ ابن خلکان ذہبی حواۃ - رحمہ ابن خلکان - رحمہ ایضاً ج ۱ ص ۲۸۴ -

اور فقیریابی حال ابن فورک کا بھی ہے۔

بلغت مصنفاتہ فی اصول الفقہ الدین اصول فقہ اصول دین معانی القرآن وغیرہ علوم میں ان
ومعانی القرآن فرمایا مائتہ مصنف کی تصنیفات کی تعداد تو کتابوں کے قریب پہنچی ہیں۔

الغرض کچھ ایسے مواقع علامہ بہیقی کو ملتے رہے جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ

جمع بین علم الحدیث والفقہ و بیان علل علم حدیث وفقہ کے جامع بن گئے اور حدیث کے علل بیان کرتے

الحدیث والجمع بین الاحادیث اور مختلف حدیثوں میں تطبیق دینے میں ان کو کمال حاصل تھا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سب کچھ سیکھنے سکھانے پڑھنے پڑھانے کے بعد بجائے اس کے کہ یہ
اپنے علم سے کوئی دنیاوی سر بلندی حاصل کرتے جیسا کہ اس زمانہ میں عام دستور تھا ابوالحسن بہیقی گھوم گھاگر

پھرانے گاؤں خسرو جڑی میں آکر گوشہ گیر ہو گئے۔ یہ خسرو جڑی دراصل نیشاپور کے پرگنہ بہیق کے بہت سے
گاؤں میں ایک چھوٹا سا گاؤں تھا حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بتان الخیثین میں لکھا ہے کہ

بہیق نام چند یہ است متصل در بہت بہیق چند گاؤں میں جو نیشاپور سے بیس کوس کے فاصلہ پر واقع ہیں

کروے از نیشاپور کہ مجموع آں دیہات را ان چند دیہاتوں کو مجموعی طور پر بہیق اسی طریق کہتے ہیں جو بدلی

بہیق گویند مثل بارہ سہیانہ درلوحہ دلی کے اطراف بارہ سہیانہ کے لفظ کا اطلاق چند دیہاتوں پر ہوتا ہے۔

الغرض علاقہ بہیق کے کسی مختصر سے گاؤں خسرو جڑی میں عزت نشین ہو گئے اور وہیں نہایت سادہ

فقیرانہ زندگی بسر کرنے لگے۔ رہی نے عبدالغافر کی تاریخ نیشاپور سے نقل کیا ہے۔

کان علی سیرۃ العلماء قاضیاً بالیسیر علماء کی روش پر تھے یعنی غصڑے پر بس کر نوالے اپنے زہدو

مبتغلا فی زہدہ دوسرے۔ تقویٰ کے ساتھ لپٹے ہوئے اور اس پر ڈٹے رہنے والوں میں تھے۔

نابا خسرو جڑی کے زمانہ کا یہ حال ہے جس کا ذکر ایامی نے مرآۃ میں کیا ہے کہ۔

ان سرد الصوم ثلاثین سنتہ ۱۰ بیسویں مئی تیس سال تک مسلسل روزے رکھے ہیں .

تحصیل کمال کے بعد اس طرح سے ایک دیہات کی طرف واپس لوٹے جہاں ظاہر ہے کہ نہ طلبہ زیادہ تعداد میں مل سکتے ہیں اور نہ عقیدتمندوں کا جھیللا ہو سکتا ہے اس قسم کی زندگی گزارنے کا خصوصاً بڑے بڑے مصنفین اساتذہ کی خدمت میں رہنے کے بعد لازمی نتیجہ ہوا کہ درس و تدریس تذکیر و وعظاً قضا، افتاء وغیرہ سے زیادہ اپنی عافیت کی زندگی میں اکثر و بیشتر تالیف و تصنیف میں مشغول رہے۔ چونکہ خاندانی طور پر یہ شافعی تھے اور ان کے جتنے بڑے اساتذہ ہیں وہ بھی شافعی المسلک ہی تھے خصوصاً الحاکم کا شغف تو امام شافعیؒ سے اتنا بڑھا ہوا تھا کہ ایک منتقل کتاب ہی فی فضائل الشافعی تصنیف کی تھی۔ اس لئے قدرتی طور پر ان کو شافعی مکتب خیال ہی کے متعلق کتابوں کی تصنیف کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ میراجیالؒ کہ اس سلسلہ میں ان کی پہلی کتاب وہی ہے جس میں انھوں نے حضرت امام شافعیؒ کے نظریات و معجزات کو جواب تک مولفات بغدادیہ (اقوال قدیمہ) اور مولفات مصریہ (اقوال جدیدہ) نیز تلامذہ کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے تھے اور تقریباً دو سو سال سے اسی منتشر اور پرآگندہ حال میں پائے جاتے تھے جمع کیا ہے چیونٹیوں کے منہ سے شکر کا جمع کرنا آسان نہ تھا لیکن خدا نے امام بیہقی کو توفیق عطا فرمائی اور جیسا کہ ابن خلکان اور بیہقی نے لکھا ہے۔

۵۱
ہواول من جمع نصوص المشافعیؒ پہلے آدمی پہنچتی ہیں جنہوں نے دس جلدوں میں

امام شافعی کے انصوص اور تصریحات کو جمع کیا ہے۔

ملک میں عام طور پر ان کی شہرت اور امام شافعیؒ سے عقیدت کا عام چرچا اگر ایسے اہم کام کے انجام دینے کے بعد ہونے لگا ہو تو کیا تعجب ہے۔

۱۷۔ مرآۃ ج ۳ ص ۸۲۔ ۱۸۔ مگر تعجب ہے کہ ذہبی نے نصوص الشافعی کی کل تین جلد ہی بتائی ہیں۔

۳۵ ابن خلکان ص ۲۰ و با فنی ص ۸۲ -

بنین کے حساب سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بیہقی اپنے اس مختصر کماؤں میں تقریباً ۵ سال کی عمر تک مقیم رہے، ظاہر ہے کہ جن علمی کمالات اور غیر معمولی حفظ و ذکاوت کے وہ مالک تھے پھر جن کثیر التالیف سائنہ یعنی الحاکم اور ابن فورک کی صحبتوں میں انھوں نے زندگی گزاری تھی وہ ان کو بچے اور بیکار بیٹھنے کیسے دیتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصوص الشافعی کے بڑے کام سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے شافعی مذہب کے متعلق کسی اور ضمت کے انجام دینے کا ارادہ کیا۔ شاید کام شروع کر چکے تھے یا کرنے والے تھے کہ اسی عصہ میں طبقہ شافعیہ کے بعض علماء کو ان کی اس غیر معمولی محنت کو دیکھ کر جو نصوص الشافعی کے مرتب کرنے میں اٹھائی تھی اور شافعیوں پر دو سو سال سے جو بات بطور فرض کے چڑھی ہوئی آتی تھی اس کو اتارنا تھا، ان کو خیال گذرا کہ اسی قسم کا دوسرا فرض جو ہمارے طبقہ پر ایک مدت سے باقی چلا آ رہا ہے کیوں نہیں بیہقی ہی سے اس کے چکانے کی استدعا کی جائے۔

میری مراد امام طحاوی اور ان کی کتابیں خصوصاً مختصر کبیرہ و مختصر صغیرت ہے جس میں الفرائض کے مقابلہ میں حنفیہ کی جانب سے پورا زور دکھایا گیا تھا اور سنہ تو یہ ہے کہ طحاوی کی اور کتابیں بھی خواہ وہ کسی مقصد سے لکھی گئی ہوں۔ مثلاً معانی الآثار ہو یا شکل الآثار اگر براہ راست نہیں تو بالواسطہ اس کی زد بھی شافعی ہی پر پڑتی تھی اور ایسی زرد تھی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، سو سال تک کوئی اس کے مقابلہ کے لئے شافعیوں میں تیار نہ ہو سکا تھا، بہر حال یہ تجویز طے ہوئی کہ ابوالحسن بیہقی کو طحاوی کے مقابلہ میں کھڑا کیا جائے کیونکہ طحاوی کے مقابلہ کے لئے جس جامعیت کی ضرورت تھی وہ ان میں پائی جاتی تھی انھوں نے کہ اس شافعی عالم یا ان علماء کا خصوصیت سے تو مجھے پتہ نہ چل سکا لیکن یہ بات کہ طحاوی کے مقابلہ میں بیہقی کو یا ضابطہ تحریک کے ذریعہ سے آمادہ کیا گیا۔ اس کا ذکر تو خود علامہ بیہقی نے اپنی کتاب »معرفة السنن والآثار« میں کیا ہے کتاب الطہارت بالمار کے باب سے پہلے وہ خود اقسام فرماتے ہیں۔

وحین شرعت فی هذا الكتاب جب اس کتاب کو میں نے لکنا شروع کیا تو اہل علم میں سے بعض
بعث الی بعض اخوانی من اهل العلم بھائیوں نے ابو جعفر طحاوی کی کتاب بھی اور ان کی تحت کتابت کی
بالحدیث بکتاہل بی جعفر الطحاوی یعنی طحاوی کی کتابوں میں ان کو جب یہ محسوس ہوا کہ غلطی ہو
و شکافی مالک تہلی ماری فیمن تضعیف کے نزدیک جو خیر میں ہیں اگر اس کی رائے یہ خیر میں مخالف
اجاب صحیحہ عند الحقہ اظہین خالفہا ہیں تو ان کو ضعیف قرار دینا اور حفاظ حدیث کے پاس جو
راۓ تصحیح اخبار ضعیفہ عنہم حین حدیثیں کمزور ہیں ان کو قوی کر دینا اگر اس کی رائے کو موافق
واقفہ ازانہ و سألنی ان اجیب عما ہوتی ہیں ان ہی اہل علم صاحب طحاوی کی اس شکایت کے
احتیاج بہ ما حکمہ بعد مجھ سے خواہش کی کہ طحاوی نے جن چیزوں سے استدلال کیا ہے

نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تجویز کوئی شخصی رائے تھی یا کسی جماعت کی طرف سے پہنچی کے پاس پیش کی
گئی تھی لیکن تجویز اور تجویز کے ساتھ خود ابو جعفر طحاوی کی کتابوں کا بھیجنا یہ خود دلیل ہے کہ صرف کسی سرسری
شکل میں پہنچی سے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ باضابطہ روڈ لایا گیا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیں
اور اسی لئے پورے طور پر مسلح کر کے یعنی طحاوی کی کتابوں کے ساتھ یہ تجویز ان کے پاس بھیجی گئی یہ پہنچی پر بھی
اس تجویز کا پورا اثر ہوا۔ صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی کتاب میں طحاوی کے اعتراضات کو بھی پیش نظر رکھنے پر آمادہ
ہو گئے بلکہ اس کے بعد خود لکھتے ہیں کہ اس ہم کی سرانجامی سے اب تک ہر شافعی عالم جو چکچکا رہا تھا، قبل
اس کے کہ میں اس کے سر کرنے پر آمادہ ہو جاتا۔ معاملہ کی اہمیت کے مد نظر اپنے لئے غیبی قوت سے نئی
امداد لینا بھی ضروری قرار دیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی نے خود اپنے قول کے مطابق استخارہ کیا اور استخارہ کے بعد سہ
دریں دریلے بے پایاں دریں طوفان موج افزا ہل اقلندیم بسم اللہ مجربا و مرہبا

اور سو سال بے جو قرض شافعیہ پر خفیوں کا باقی چلا آ رہا تھا اس کے اتارنے کے لئے آستین چڑھالیں گو مجھے اس کا اب تک کوئی ثبوت نہیں ملا ہے لیکن غالب قریبہ ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف جہات سے ان کے پاس کتابیں فراہم کی گئیں آخر جب ابو جعفر طحاوی کی تالیفات ان کے مستعد ہونے سے پہلے ان کے پاس بھیجے گئے تھے تو آمادہ کرنے والوں نے آئندہ ہر قسم کی امداد سے دریغ کیوں کیا ہوگا، خصوصاً اگر اس واقعہ کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علما و شافعیہ کے سب سے بڑے قدر شناس اور عقیدتمند نظام الملک طوسی اسی مینشا پور میں ملک شاہ سلجوقی کے مطابق العنان نائب السلطنت تھے جو علاوہ محط العلماء الشافعیہ ہونے کے خود بھی ایک بڑے عالم تھے۔ کبھی کبھی درس حدیث کا حلقہ اپنے ایام وزارت میں بھی قائم کیا۔

بلکہ اگر اسے بدگمانی نہ سمجھی جائے تو کہہ سکتا ہوں کہ حافظ ابیہقی کو فکری و نظری امداد بھی باہر سے پہنچی جاتی ہو تو کچھ تعجب نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر علامہ ابیہقی نے طحاوی کے مقابلہ میں قلم اٹھایا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبل اس کے کہ کتاب لکھا کر تیار ہو جائے۔ طبقہ شافعیہ میں اس کتاب کی دھوم مچی ہوئی تھی حتیٰ کہ بعض لوگوں نے تو تکمیل کتاب سے پہلے ہی شافعیوں کی خفیوں پر فتح کے خواب دیکھنے شروع کئے یعنی صرف خیالی خواب نہیں جو شاید اس زمانہ کا ہر شافعی عالم تقریباً دیکھ ہی رہا ہو گا بلکہ واقعی خواب لوگوں کو نظر آنے لگے۔

خود حافظ ابیہقی کا بیان ہے کہ ابھی کتاب پوری بھی نہیں ہوئی تھی کہ ان کے ایک شاگرد جن کا

نام محمد بن احمد تھا انھوں نے علامہ ابیہقی سے اگر ایک دن بیان کیا

رائت الشافعی فی النوم ویدہ جزء میں نے خواب میں امام شافعی کو دیکھا کہ ان کے

من ہذا الکتاب وهو یقول قد مکنت ہاتھ میں اس کتاب کا جزو ہے اور فرما رہے ہیں آج

الیوم من کتاب الفقہ احمد سبعة فقیہ احمد کی کتاب سے سات اجزائیں نے نقل کئے

اجزاء و قال قرئ تھا۔ اور میں نے اس کو خود پڑھا۔

یہ محمد بن احمد صاحب نے ایک ہی دفعہ نہیں بلکہ جب کچھ اور اجزا پورے ہوئے تو پھر اسی قسم کا خواب دیکھا کیونکہ اس خواب کے بعد آگے یہ الفاظ بھی ہیں۔

وراء بعید ذالک اسی قسم کے خواب انھوں نے بعد کو ہی دیکھے۔

محمد بن احمد صاحب کے متعلق تو ”اصد قہم لہجہ“ کے ذریعہ سے خود ان کے استاد نے صفائی پیش کر دی ہے لیکن ان کے بعد ایک دوسرے شافعی بزرگ نے جیسا کہ ان سے بھی حافظ بیہقی ہی راوی ہیں اگرچہ ان کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے اور نہ ”لہجہ“ کی توثیق کی گئی ہے۔ اسی قسم کا خواب دیکھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

فی صباح ذالک الیوم رای فقیہ اخر اسی دن کی صبح میں میرے بھائیوں (شاگردوں مقتدوں) من اخوانی الشافعی قاعدا فی الجامع میں دو ایک غیر نے دیکھا کہ امام شافعی جامع میں ایک تخت علی سریر وھو یقول استغفرت الیوم پر بیٹھے ہوئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ الفقیہ (یعنی بیہقی کی تہ) من کتاب الفقیہ حدیث کذا وکذا۔ آج ہی میں نے فلاں فلاں حدیث کہ علم حاصل کیا۔

ذہبی کے تذکرۃ الحفاظ میں کہہ بیہقی کے صاحبزادے اسمعیل جن کا لقب شیخ القضاۃ تھا فرماتے تھے کہ ان دونوں خوابوں کی اطلاع مجھے میرے والد نے دی۔ واللہ اعلم بالصواب شوافع نے اس خواب کو کیسے برداشت کر لیا جس میں امام شافعی کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہو کہ اپنے مقلد کی کتاب سے امام نے خود استفادہ کیا، لیکن جب شوافع اس کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں ان راویوں پر شک کرنے کا کیا اختیار ہے خصوصاً جب خود حافظ بیہقی یا ان کے صاحبزادے کی طرف ان کو منسوب کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام طحاوی کی تردید کی تجویز پاس ہوئی اور علامہ بیہقی کو اس پر آمادہ کیا گیا۔ ابتداء وغیرہ کر کے وہ اس پر آمادہ ہوئے اور قبل اس کے کہ کتاب پوری ہو، شوافع کا بیان ہے کہ صرف عالم ناسوت اور شہادت ہی میں نہیں بلکہ دوسرے عالم میں بھی اس کا چرچا اس کی تکمیل سے پہلے بڑے زور و شور سے ہونے لگا

حتیٰ کہ امام شافعیؒ تک کی روح اس سے استفادہ کے لئے حاضر ہوئی اور یہ سارا قصہ تو کتاب کی تکمیل سے پہلے کا ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس دن یہ کتاب جذب و مرتب ہو کر پوری کتاب کی شکل میں تیار ہوئی ہوگی اس وقت شافعی طبقات میں کیا دھوم مچی ہوگی۔ تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب علامہ بیہقی اپنے گاؤں خسرو پور میں معرفۃ السنن کو لکھ کر فارغ ہوئے تو فوراً نیشاپور سے ان کے پاس پیغام بھیجا گیا کہ آپ اس کتاب کو لیکر خود نیشاپور تشریف لائیے یہ پیغام کن لوگوں کی طرف سے آیا تھا، ابن خلکان نے تو مجھ بول کے صبیحہ میں ذکر کیا ہے کہ

وطلب الی نیشاپور لنشر العلم علم کی اشاعت کے لئے نیشاپور بلائے گئے دعوت قبول کی او
فلجاب وانتقل الیہا لہ خسرو پور سے منتقل ہو کر نیشاپور آ گئے۔

لیکن وہی نے بلائے والوں کا ذکر ذرا زیادہ واضح لفظوں میں کیا ہے یعنی

طلبہ منہ الامۃ لا انتقال من الناحیۃ نیشاپور کے ائمہ اور شیواؤں نے استدعا کی کہ دیہات ناجیہ سے
الی نیشاپور لسماع الکتب۔ منتقل ہو کر مرکزی شہر نیشاپور کتابوں کے سامنے کیئے آجائیں۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلائے والے عوام نہیں تھے بلکہ ائمہ تھے جس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ عام علماء بھی نہیں تھے کیونکہ اس زمانہ کی اصطلاح کی رو سے "الائمہ" تو علماء کے اسی طبقہ کو کہہ سکتے ہیں جو علماء کے طبقہ میں بھی سب سے زیادہ سربراہ و رہنما تھے، ابن خلکان نے "لنشر العلم" کا لفظ لکھ کر بات کو مجمل کر دیا حالانکہ وہی نے بجائے اس کے لکھا ہے کہ کہنہی کونیثاپور کے ائمہ نے بلایا تھا تاکہ اپنی کتابیں خود اپنی زبان سے لوگوں کو سنائیں۔

یہاں بظاہر یہ خیال گذر سکتا ہے کہ جو کتاب شوافع نے طحاوی کے نوٹ پر تہذیبی سے لکھوائی تھی یعنی معرفۃ السنن محض اس کے سننے کا تو اس میں ذکر نہیں ہے لیکن خود وہی نے اس کے بعد جس واقعہ کا ذکر

کیا ہے، اس سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جب علامہ بیہقی نے نیشاپور کے ائمہ کے پیغام کو منظور فرمایا اور پورے ۷۷ سال کی جو زندگی خسرو جرد کے گوشہ انزوا میں گذری تھی۔ کیونکہ ذہبی نے لکھا ہے کہ خسرو جرد سے نیشاپور بیہقی » فی سنہ ۴۴۱ ۱۰۴۱ء میں آئے اور اس حساب سے ان کی عمر ۷۷ سال کی ہوتی ہے۔ بہر حال جب وہ نیشاپور پہنچ گئے تو چوتھی صدی کا یہ شہر جو ہر اعتبار سے قریب قریب بغداد اور فسطاط (مصر) کا ہمسر تھا۔ یہاں انہی ائمہ کی جانب سے یہ انتظام کیا گیا کہ ان کے لئے ایک مستقل مجلس مرتب کی گئی۔ یعنی باضابطہ ایک حلقہ قائم کیا گیا اور کن لوگوں کا حلقہ؟ کیا معمولی طالب علموں، یا عام شہریوں کا۔ خود ذہبی لکھتے ہیں کہ ائمہ اس مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ وہی ائمہ بطور مستفیدین اور معتقدین کے اس حلقہ میں شریک تھے پھر اس حلقہ میں بیہقی کو کس چیز کے سامنے کا حکم دیا گیا۔ ابن خلکان نے نشر العلم کہہ کے بات پر پردہ ڈال دیا، لیکن ذہبی نے صاف کھل کر لکھا ہے کہ

اعدادہ المجلس لسماع امام بیہقی کے لئے مجلس اس لئے مرتب کی گئی تاکہ ان

کتب المعیفة۔ کتاب معرفۃ السنن سنی جائے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ ”الائمہ“ کے اس گروہ میں صرف نیشاپور ہی کے شافعی علما رہتے تھے۔ یا باہر سے بھی علما اس کتاب کو سننے کے لئے تشریف لائے تھے جب اس کے سماع کے لئے اتنا انتظام کیا گیا تھا تو کیا تعجب ہے کہ باہر سے بھی لوگ آتے ہوں۔

معرفۃ السنن والاثر اچار جلدوں میں ختم ہوتی ہے۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اسی ضخیم کتاب کتنے دنوں میں ختم ہوئی ہوگی اور جب ختم ہوئی ہوگی تو علما رضوانہ جو خفیوں کے قرض کے بوجھ سے سو سال بعد ہلکے ہوئے تھے ان کی روحانی مسرت اور خوشی کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جیسے کتاب کی تکمیل سے پہلے حافظہ بیہقی کے تلامذہ نے گذشتہ بالا خواب دیکھے تھے

کتاب کی تکمیل اور غالباً اس مجلسِ ائمہ میں سماع کے بعد ایک ممتاز سربراہِ آوردہ عالم محمد بن عبدالعزیز المروزی نے خواب دیکھا جسے وہ خود ان الفاظ میں بیان کرتے تھے: ”میں نے دیکھا کہ ایک تابوت آسمان کی طرف چڑھا چلا جا رہا ہے اور اس پر نور ٹپ رہا ہے، تب میں نے کہا کہ یہ کیا ہے۔ کہنے والے نے جواب دیا کہ احمد بن حنبل کے یصانیعؒ علامہ بیہقی کے صاحبزادے اسماعیل بیہقی پہلے تو ان خوابوں کو اپنے والد ابو بکر احمد بن حنبل کے حوالے سے بیان کرتے تھے۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ پھر فرلنے لگے۔

سمعت الحکایات لثلاث میں نے ان تینوں قصوں کو خود ان تینوں خواب
من الثلاثة المدکورین - دیکھنے والوں سے بھی سنا ہے۔

اور یہ تو اس کتاب کی شہرت عالمِ بلا میں تھی، رہی اس پست دنیا میں اس کی کیا قدر ہوئی اور علماءِ شافعیہ پر اس کتاب کا کیا اثر پڑا، اس کا اندازہ اسی ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ چوتھی صدی میں شافعیوں میں جس گرامی ہستی پر بشول ابن خلدان اصحابِ شافعی کی ریاست ختم تھی اور جن کے سپرد منبر و محراب، خطابت و تدریس اور عظمیٰ مجالس تھیں اور جن کو مشہور شافعی استاد مطلق ابو اسحاق شیرازی اس طرح خطاب کرتے تھے۔

یامفید المشرق والمغرب انت لے مشرق و مغرب کو فائدہ پہنچانے والے آج
اليوم امام الانمہ - سارے جہان کے اماموں کے امام ہو۔

اور جن کی وفات پر کہا جاتا ہے کہ تمام بازار بند کر دیئے گئے تھے اور ان کا جو منبر جامع مسجد میں تھا وہ توڑ دیا گیا تھا اور طلباء نے اپنی اپنی داوا تیں اور قلم توڑ ڈالے تھے کامل ایک سال تک حالت ہی رہی۔ میری مراد ”امام الحرمین“ سے ہے شاید ہی کوئی کتاب علما اور علم کی تاریخ میں شوافع نے لکھی ہو جس میں بیہقی اور ان کے کارنامے کے متعلق ”امام الحرمین“ کا یہ فقرہ نقل کیا جاتا ہو کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔

فامن شافعی لئذہباللشافعی علیمنۃ ایسا کوں شافعی الذہب میں ہے جہاں امام شافعی کا احاطہ ہو

الاحمد المہدی فان لعلى الشافعى منته لہ مگر صرف احمد ہی ہے کہ ان کا امام شافعی ہی پر احسان ہے۔

لوگ امام احمدین کے اس فقرہ کو پڑھتے ہیں اور گدڑ جاتے ہیں لیکن سچ پوچھئے تو ان چند الفاظ میں، امام احمدین نے اس تاریخ کو بیان کر دیا ہے جسے خدا جانے کتنے اوراق میں بیان کرنے کی میں نے کوشش کی ہے اور اب بھی مطمئن نہیں کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر کہہ سکا یا نہیں۔ گو اس کی کوئی صحیح سند مجھے اب تک نہیں ملی ہے کہ واقعی امام احمدین نے ایسا ارشاد فرمایا تھا یا محض خوش اعتقاد شافعیوں نے اس فقرہ کو ان کی طرف منسوب کر کے اسے اچھالنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن اس فقرہ کی معنویت خود دلیل ہے کہ کسی عین النظر، زرف نگاہ مفکر کا یہ قول ہے جس کی نگاہ میں یہ دیکھ رہی تھیں کہ شافعی علماء سب کچھ کرتے رہے لیکن اگر طحاوی کے حملوں کا صحیح جواب ان کی طرف نہ دیا گیا تو ایک دن دنیا سے شافعییت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہی مطلب ہے امام احمدین کا اپنے اس فقرہ سے کہ

الاحمد المہدی فان لعلى الشافعى منته لہ مگر احمد ہی ہے کہ ان کا امام شافعی ہی پر احسان ہے۔

میں نے جو کہیں یہ دعویٰ کیا تھا کہ طحاوی کی کتابوں سے شافعییت کا رنگ پھیکا پڑنا چلا جا رہا تھا اور وعدہ کیا تھا کہ اس کا ثبوت آگے آ رہا ہے میرا اشارہ اسی طرف تھا اس کی گواہی میں شافعیوں کے امام الائمہ اور مفید المشرق والمغرب، صاحب المنبر والمحارب امام احمدین کو ہی پیش کرنا چاہتا تھا، اگر امام احمدین کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے تو بتایا جائے کہ امام احمدین نے طحاوی کے رد کے سوا امام شافعی پر اور کون بڑا احسان کیا۔ یہ بات کہ انھوں نے فقہ شافعیہ کے متعلق بہت سی کتابیں لکھی ہیں یہ ان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے خود ان کے استاد الحاکم ہی کا کام ان سے زیادہ ہے۔ شافعیوں کے اباز الاشبہ ابن سرتج ہی کی تصنیفات کی تعداد چار سو بتائی جاتی ہے۔ آخر اگر نہ ہفتی کا ہلی کا رنامہ طحاوی کے مقابلہ میں شافعی

مذہب و مسلک کی تائید نہیں ہے تو پھر تمام شوافع ان کو

کأن من اکثر الناس نصراً بیہقی امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ اور

لمذہب الشافعی۔ ۱۵ سب سے بڑے مدگاروں میں ہیں۔

کیوں کہتے ہیں، واقعی یہی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیت پر جو جواب بے پناہ محلے کئے تھے اگر بیہقی ان کے مقابلہ میں نہ کھڑے ہو جاتے تو خدا ہی جانتا ہے کہ شافعیت کا دنیا میں کیا حشر ہوتا، حضرت شاہ عبد العزیزؒ نے لسان المحدثین میں امام الحرمین کے مذکورہ بالا فقرہ کو نقل فرمانے کے بعد بالکل بجا طور پر ارشاد فرمایا ہے

کہ بتائید نصرت او (بیہقی) رواج این مذہب (شافعیت) دو بالا گشتہ ۱۵

بہر حال اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ابو بکر احمد البیہقی نے مسلک شافعی کی بقا و ترویج میں بڑا انقلابی کام کیا، اور یوں کہ ان کے کام سے اطمینان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن شافعیوں کا جو طبقہ طحاوی کے اعتراضات اور تنقیح کی وجہ سے دل گرفتہ ہو رہا تھا اگر اس طبقہ کی تسلی ان کی کتابوں سے ہو گئی اور جب وہ کہتے ہیں کہ ہو گئی تو پھر ان کی خدات کی نہ قدر کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔

نیشاپور کی ائمہ کی مجلس نے خود بیہقی کے حلقہ میں شریک ہو کر جب ان کا حوصلہ بڑھایا اور اسی نیشاپور کے امام الائمہ نظام الملک طوسی کے سب سے زیادہ چہیتے اور معظم و محترم عالم امام الحرمین نے اپنے مذکورہ تاریخی فقرہ سے ان کو امام شافعی کا محسن قرار دیکر گویا پوری دنیا نے شافعیت کا محسن اعظم قرار دیا۔ قدرتی طور پر اس کا یہی نتیجہ ہونا چاہئے کہ اس سلسلہ میں حافظہ بیہقی کی سعی و محنت کی رفتار اور تیز ہو جائے۔ انھوں نے معرفۃ السنن کے بعد پھر ٹھیک مختصر الطحاوی کے کبیر و صغیر کے مقابلہ میں دو سنن کبیر و صغیر لکھیں اور جس طرح امام طحاوی کی مختصر کی خصوصیت یہ تھی جسے نقل کر چکا ہوں رتبہ علی

۱۵ ابن خلکان۔ ۱۵ بستان المحدثین ص ۵۰۔ ۱۵ تاریخوں میں لکھا ہے کہ اسلامی دور کے اس سب سے بڑے وزیر کا حال یہ تھا کہ جس وقت امام الحرمین ملنے تشریف لاتے (بالغ فی اکرامہ واجلس فی مسندہ) ان کی تعلیم میں مبالغہ سے کام لیتے اور اپنی منہ خاص پرائیض جگہ دیتے۔ (ابن خلکان)

ترتیب المزیٰ، ٹھیک بیہقی نے بھی اپنی اس صغیر و کبیر کو جیسا کہ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں۔

السنن الکبیرۃ والصغیرۃ کتابان بیکر سنن کبیرہ اور سنن صغیرہ یہ دونوں کتابیں ابو بکر احمد بن

احمد بن الحسین بن علی البیہقی و ہما علی الحسین بن علی بیہقی کی ہیں۔ مزیٰ کی مختصر کی جو ترتیب ہے

ترتیب مختصر المزیٰ ۷۷ دی ترتیب بیہقی کی ان دونوں کتابوں کی ہے۔

اس موقع پر ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے کہ شوافع نے بیہقی کی کتابوں کی جتنی قدر کی جتنا اسے دیا میں روشناس کرانے کی کوشش کی۔ ان کی کتابوں کی تعریف میں لکھی۔

ما صنف فی علم الحدیث مثله علم حدیث میں ان کی کتاب اپنی ترتیب و تہذیب و راستواری جو حدیث کی خوبیوں کے

تھذیباً و ترتیباً وجوداً لحاظ سے ایسی کتاب ہے کہ کہا جاسکتا ہے ایسی کوئی کتاب علم حدیث میں تک نہیں لکھی گئی

جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے یا زہبی نے

عل (البیہقی) کتابا لم یسبق مثله بیہقی نے ایسی کتابیں تصنیف کیں کہ ان کتابوں سے پہلے اس کی مثال نہیں ہے

جیسا کہ آگے معلوم ہوگا بعض شافعیوں نے تو قسم تک کھائی ہے کہ فقہ شافعی میں کوئی صحیح درک

پیدا ہی نہیں کر سکتا جب تک بیہقی کی معرفت نہ پڑھے۔ الغرض خود بیہقی کے معاصرین جن میں امام الحرمین

بھی ہیں، اور ان کے بعد ہر ملک اور ہر طبقہ کے شوافع بیہقی اور ان کی کتابوں کی تعریف میں رطب اللسان

رہے اور ہیں، حتیٰ کہ حاجی خلیفہ جو خفی ہیں ان کے قلم سے ان ہی تعریفوں سے متاثر ہو کر یہ جملہ سنن صغیر و کبیر

کے متعلق بے ساختہ نکل گیا کہ

لم یصنف فی الاسلام (صرف مذہب شافعی کے لحاظ سے نہیں بلکہ) اسلام میں ان

مثلهما۔ دونوں کتابوں جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

اسی کا نتیجہ ہے جیسا کہ ایامی نے لکھا ہے۔

للہی تصانیف کثیرۃ بلغت الف بیہقی کی بہت سی تصنیفیں ہیں جن کی ضخامت ایک ہزار جز تک
جزو نفع اللہ تعالیٰ ہما المسلمین پہنچی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شرق و غرب عرب و عجم کے
شرق و غرب با و عرب با و عجمبا۔ مسلمانوں کو ان کتابوں سے نفع پہنچایا۔

اور ہماری حکومت اصفیہ نے باوجود خفی الملک ہونے کے امام بیہقی کی سب سے بڑی کتاب کتاب السنن الکبریٰ
جوان کے علم کی انسائیکلو پیڈیا ہے دس ضخیم جلدوں میں حال میں شائع کی ہے۔ لیکن انہوں نے کہ جس کے مقابلہ
میں یہ ساری ہنگامہ آرائیاں ہوئیں یعنی امام حمادی ان کی غیر توغیر خود خفیوں نے بھی جیسی کہ چلے قدرتی
حد یہ ہے کہ اس وقت تک ان کی مختصر کبیر توخیر صغیر بھی طبع نہ ہوئی۔ مدت ہوئی کہ صرف ایک کتاب
معانی الآثار بغیر کئی تصحیح اور ہتھام کے ہندوستان سے لیتیمیں شائع ہوئی اور نہایت نامکمل ناقص غلط نسخ
شکل میں چند سال ہوئے کہ شکل الآثار کی کچھ جلدیں مطبع دائرۃ المعارف نے شائع کی ہیں جو مطبع کا قصور نہیں
بلکہ علماء راخاف کی اس بے توجہی کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان جیسے قدیم اسلامی بلکہ حنفی ملک اور مسلمانوں
کی عظیم ترین آبادی میں اس کا بجز ایک ناقص غلط نسخہ کے اس وقت تک کوئی کامل صحیح نسخہ نہ مل سکا تھا،
خدا کرے اس کتاب کی تکمیل اور امام کی دوسری زین کتابوں کی اشاعت کی توفیق مسلمانوں کو عموماً اور
دائرۃ المعارف کو خصوصاً میسر ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے گاؤں خسرو جرد سے نیشاپور بلائے جانے کے بعد جہاں تک میر خیال ہر حافظ
بیہقی کا مستقل متفرق نیشاپور رہا۔ سترہ سال تک وہ اسی شہر میں درس و تدریس ادا و تدریس کے ساتھ اپنے
مشن (نصرت مذہب الشافعی) میں پورے انہماک کے ساتھ مشغول رہے اور چوبیس سال کی عمر پر اسے شہر ہجری
میں پانچویں صدی کے وسط میں نیشاپور ہی میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے
بھی لکھا ہے کہ حافظ بیہقی کی لاش کو تابوت میں رکھ کر نہ ہن لائے اور خسرو جرد میں دفن کیا لے

اور اس میں شبہ نہیں کہ کیفیتاً کچھ ہی کہا جائے لیکن کم اور مقدار و ضخامت کے حساب سے یہتی کے قلمی کارنامے امامِ طحاوی کی خدمتوں سے بہت زیادہ ہیں۔ گذر چکا کہ لوگوں نے یہتی کے تالیفات کے متعلق اندازہ کیا ہے کہ ہزار جز سے زیادہ ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ باوجود دستے بڑے جلیلِ محدث ہونے کے لوگ لکھتے ہیں کہ لم یکن عندہ سنن النسائی ولا ان کے پاس نہ نسائی کی سنن تھی اور نہ جامع ترمذی اور

جامع الترمذی ولا سنن ابن ماجہ نہ ابن ماجہ کی سنن تھی۔

حالانکہ امامِ طحاوی کے متعلق تو لوگوں کا خیال ہے کہ براہِ راست نسائی سے بھی وہ روایت کرتے تھے تعجب ہے کہ یہ کتابیں اب تک کیسے نہیں پہنچیں اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، اگر یہ واقعہ ہے تو پھر حافظہِ یہتی کی علمی منزلت اور بلند ہو جاتی ہے کہ امامِ طحاوی سے وسائل بلکہ عمر کی کمی کے باوجود جیسا کہ چاہئے مقابلہ کا حق ادا کر دیا، اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ گواہ امامِ طحاوی کی عمر ۸۲ سال کے قریب ہوئی لیکن ان کی زندگی کا بیشتر حصہ پریشانیوں میں گذرا۔ لکھنے لکھانے کا وقت نسبتاً ان کو کم ملا، بخلاف یہتی کے وہ تو شروع ہی سے لکھنے میں مشغول ہو گئے، یہاں محدثین کا ایک اطفیض یاد آیا۔ مشہور محدث حافظ ابو عمر ابنِ اصلاح نے ایک بات لکھی ہے کہ

سمعت شیوخنا یقولون طول العمر اپنے استادوں سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ درازی عمر

دلیل للرجل باشتغاله بأحادیث اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کی زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم کی حدیث کی خدمت میں بسر ہوئی ہے۔

اور یہ تولپنے شیوخ سے انھوں نے سنا تھا، آگے اپنا ذاتی تجربہ بھی بیان کرتے ہیں۔

ویرصد قرأ الفہرہ فلان اهل الحثۃ اذا تجربہ سے اس کی تصدیق بھی ہوتی جو تم علم حدیث کے خادموں کے

نتیجت اعمارہم تجد ہا فی غایۃ الطول حالات کا نتیجہ کرو تو پوچھو گے کہ انھوں نے عموماً انتہائی طویل عمر پائی ہے

لہ ذہبی ص ۳۱۰۔ مکہ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۲۷۔

میری غرض اس لطیفہ کے نقل کرنے سے یہ نہیں ہے کہ میں امامِ عطاءوی کے طولِ عمر کو حافظہِ بہتہ کی عمر کے مقابلہ میں اشتغالِ بالحدیث کی زیادتی کی دلیل بنانا چاہتا ہوں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو کلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن ابن الصلاح کے جن شیوخ کا ”طولِ العمر دلیلُ المرءِ اشتغالہ بالحدیث“ دعویٰ تھا ان کے دعویٰ کی بنیاد پر کوئی حنفی اگر اس راہ سے بھی عطاءوی کی حدیث دانی کو تہمتی کی حدیث دانی پر ترجیح دے تو شاید الزامی حجت بننے کی اس میں صلاحیت ہو۔

خیر یہ تو ایک لطیفہ تھا، کہنا یہ ہے کہ اس اہتمام و انتظام کے ساتھ پانچویں صدی کے وسط بلکہ تقریباً آخر میں خفیت پر شافیت کی طرف سے یہ جوابی حملہ ایک ایسے وقت میں ہوا کہ جس فن کی راہ سے یہ حملہ کیا گیا اور اس علمی مقابلہ میں جو ہتھیارا استعمال کیا گیا تھا، بیچارے اخاف کم از کم اس زمانہ تک پہنچتے پہنچتے اگر اس ہتھیار سے بالکل بیگانہ نہیں تو بہت کچھ نامانوس ہو چکے تھے۔ چونکہ خلافتِ ایں فیصلہ کا یہ طریقہ کہ سزا جو روایت سب سے زیادہ قوی ہو آنکھ بند کر کے اس کو ترجیح دیدینی چاہئے۔ یہ بالکلیہ حضرت امام شافعیؒ کا ابتدائی نظریہ تھا اور اس کے لئے متن حدیث سے زیادہ ان رجسٹروں کے متعلق ماہرانہ بصیرت حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ جنہیں فنِ رجال کے ائمہ نے رواۃ حدیث کے متعلق مختلف اوقات میں مرتب فرمایا ہے، خفیوں میں ترجیح کا یہ طریقہ شروع ہی سے ناپسندیدہ تھا۔ اس لئے ان کو حدیث کے اس خاص شعبہ سے پہلے بھی چنداں تعلق نہ تھا اور جیسے جیسے دین و علم سے زیادہ دنیا طلبی لوگوں میں بڑھی اور بھی اس سے بیگانگی بڑھتی ہی چلی گئی۔ عموماً فقہ اصول فقہ (جو حکومت کا قانون تھا) اور ان ہی میں زیادہ مہارت حاصل کرنے کے لئے زہنی اور ادبی علوم کی طرف لوگوں کا عام رجحان بڑھتا چلا جاتا تھا۔ طاش کبریٰ زادہ جو دسویں صدی کے عالم ہیں انھوں نے اپنی کتاب مفتاح السعاده میں اگرچہ اپنے عہد کے علما کا خوف کا یہ حال لکھا ہے کہ

ان قصاری نظر بناء هذا الزمان في علم ہائے زمانہ کے لوگوں کی انتہائی پرواز علم حدیث میں آج کل

الحديث لا يلقى مشاركة الا لاراء الصاغانى مشارق الانوار صفائی پر ختم ہوتی ہوا اور اگر کہیں اونچے ہو تو کم ہوتی

فان ترفع الی مصابیح البغوی خلت انھا کے مصابیح تک پہنچ گئے تو باور کرنے لگو گے کہ مؤرخین کو
تصل الی درجۃ المحدثین وما ذالک الا لجمہم درجہ تک پہنچ گئے اور یہ نتیجہ پر علم حدیث کا جاہل ہونے
بالحدیث بل لوحفظہا عن ظہر قلب و کا۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی اگر ان دونوں کتابوں کو
ضم الیہما من المتون مثلیہما لم یکن محدثا اگر زبانی بھی یاد کر لے جب بھی وہ محدث نہیں ہو سکتا
حتی بلکہ الجمل فی سہم الخیاط (۲ ص ۲۷) جب تک کہ اوٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گزرے

اور یہ تو حنفی مدارس اور حلقہ ہائے درس میں حدیث کا عام نصاب تھا۔ باقی اگر اس فن میں مہارت
خصوصی کوئی حاصل کرنا چاہتا تھا تو طاش کبریٰ زاوہ جیسے محتاط بزرگ کے قلم سے یہ الفاظ نکلتے ہیں۔

وانما اللذی یعدہ اہل ہذا الزمان بالفا اور اس زمانہ میں فن حدیث کی انتہائی چوٹی تک پہنچنے والا
الی النہایت وینادوہ محدث المحدثین آدمی ہے محدث المحدثین اور بخاری العصر کا خطاب دیا
وبخاری العصر من اشتغل بجامع جائے وہ ہے جو ابن کثیر کے جامع الاصول کے ساتھ
الاصول لابن الاثیر مع حفظ علوم اشتغال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ علوم الحدیث جن
المحدثین المختصر ابن الصلاح ای فنون کا نام ہے ان کے مختصرات شلاً ابن الصلاح یا
التقریب والتیسیر للنووی وغیر ذلک۔ تقریباً نووی کی تیسیر یا ان ہی جیسی کتابوں کا عالم ہو۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ رپورٹ یقیناً دسویں صدی ہجری کی ہے لیکن جاننے والے جانتے
ہیں کہ ہم جس زمانہ کا ذکر کر رہے ہیں تقریباً یہ حادثہ خفی اسکولوں پر اسی زمانہ میں پیش آچکا تھا۔ ہمیں طاش
کبریٰ زاوہ کے متعلق اس کو بھی اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے کہ زمانہ ان کا خواہ کچھ ہی ہو لیکن جس مکان
اور مقام میں بیٹھے ہوئے یہ الفاظ ان کے قلم پر آئے ہیں وہ مسلمانوں کی سیاسی قوت کا اس زمانہ میں
آخری نقطہ کمال تھا۔ میری مراد قسطنطنیہ سے ہے، جہاں ترکوں کے اقبال کا آفتاب بڑے آہستہ آہستہ
سے چمک رہا تھا، اس لئے خفی علما کی برگزیدہ ترین جماعت کا اس زمانہ میں اس کو مرکز ہونا چاہئے

گویا یہ حال اس طبقہ کے چوٹی کے افراد کا تھا اور یہ کیفیت صدیوں سے چلی آرہی تھی۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بیچارے خفیوں میں بہتی کی ان کتابوں سے کسی کھلی مچی ہوگی، اپنی سیاسی قوتوں کے زور سے خواہ اس کمزوری کی تلافی کرتے ہوں، لیکن علم کے حلقے میں جس قسم کی خفت پانچویں اور چھٹی صدی کے تاج الشریعت اور شمس الاممہ، صدر الملتہ والدین لوگوں کو اٹھانی پڑتی ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ اب بھی اس کے تصور سے طبیعت جھینپ جاتی ہے۔

ایک طرف شافعیوں کی جانب سے بہتی کی کتابوں کے متعلق جو طحاوی کے توڑ پر لکھی گئی تھیں جیسا کہ ابسکی سے شاہ عبدالعزیز صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ ”من قسم می خورم برآں کہ این پنج کتاب را در عالم نظیر نیست“ ۱

ان علوی الفاظ میں گویا فہذا براہینی فحشٹی بمثلہا کاہلج ہرچلج دیا جا رہا تھا لیکن بیچارے اخاف جو بہتی کی گرفتوں کا اگر کچھ جواب دے سکتے تھے تو وہ کید بسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے بدنام تھا اور جس راستہ سے حریف جواب طلب کرتا تھا اس کے چلنے والے اخاف میں یا بالکل یہ نہیں تھے یا کچھ تھے بھی تو وہ برائے نام آخر شارقی الانوار اور مصلح کی مقلد اندھیریوں کے پڑھنے والوں سے بھلا رجالی بحثوں اور ابن قطان، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، احمد بن حنبل جیسے ائمہ کی ناقدانہ راؤں کی کیا توقع کی جاسکتی تھی، بقول طاش کبریٰ زادہ اس کے لئے تو ضرورت تھی ایسے آئیڈیالوج

۱۔ اس ”الملتہ والدین“ کی مٹی پھلی صدیوں میں جتنی بلبید ہوئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے ایامی مراۃ الجنان میں لکھتے ہیں۔ ثم عموا التلقیب بالذین فیما بعد حتی السوۃ والفجۃ لقبوہم بنور الدین وشمس الدین زین الدین وکمال الدین واشباہ ذلک، ممن ہم ظلام الدین وشین الدین ونقص الدین واشباہ ذلک من اضداد الدین آخر میں ایک بزرگ ابن عمیل کے قول پر بدترین کے اس طوفان کو ختم کرتے ہیں ہذا مہم القاب فلم اجد منها صادقا الا صارم الذین یعنی قاطع الدین (مراۃ الجنان ۳۵ ص ۱۳۶)

۲۔ بستان المحمدین ص ۵۰۔

عرف الاسانید والعلل اسماء الرجال سندوں کے حالات و واقف ہو، ان کے علل جانتا ہو
والعلی والمنازل وحفظ مع اسما الرجال اور سند کی عالی و نازل قیموں کے سمجھنے میں بہار
ذالك جملة مستکثرة من المتن ہو، اس کے ساتھ معتد بہ مقبول سہا یہ متون کا اسی محفوظ
... ولیمع ما ذکرناھا وکتب ہو، اور ان چیزوں کے ساتھ جس کا میں نے ذکر کیا۔ طبقاً
الطبقات وزاد علی الشیوخ وتکلم کی کتابوں کا بھی اس نے مطالعہ کیا ہو، شیوخ اور اساتذہ
فی العلل والوفیات والاسانید کان جتنے بڑھا سکتا ہو بڑھایا ہو، اور علل وفیات اسانید کے
فی اول درجات المحدثین لہ متعلق خود اس نے گفتگو کی ہو، تب جا کر محدثین کے ابتدائی

اول درجات سے ظاہر ہے کہ اردو کا اول درجہ نہیں، بلکہ طبقہ محدثین کے ابتدائی درجہ میں
ایسا آدمی شمار ہو سکتا ہے۔ اور یہ چیزیں تو بقول شخصے حافظ بہیقی کے گھر کی چیزیں تھیں۔ ان کی ساری عمر
ان ہی چیزوں کی تلاش و تفتیش حفظ و تنقیح میں گزری تھی مگر ان کے سوا فقہی و جدلی پایہ بھی ان کا کچھ
کمزور تھا۔ ابن فورک اور مروزی ان کے اساتذہ اصول و فقہ معمولی درجہ کے لوگ نہ تھے۔

سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اخاف پر بہیقی کی کتابوں کا ایسا رعب چھایا کہ شوافع توحید حافظ بہیقی
کے علمبردار ہی تھے۔ خود خفیوں کے زبان و قلم پر بھی ان کی کتابوں کے متعلق وہی سائنس و سرج کے الفاظ
پاتے ہیں کہ جواب تک صرف شافعیوں سے سنتے تھے۔ حاجی خلیفہ کے الفاظ تو میں نقل ہی کر چکا ہوں،
طاش کبری زادہ جیسے متبحر فاضل بھی بہیقی کے متعلق اس جامعیت کے اعتراف پر اپنے کو مجبور پاتے ہیں
مفتاح السعادة میں فرماتے ہیں۔

ابوکر احمد بن الحسین البیہقی کان اوحد ابوکر احمد بن الحسین البیہقی اپنے وقت کے یگانہ روزگار شخص حدیث
دہر فی الحدیث والتصانیف معرفۃ الفقہ کے فن اور اپنے تصانیف نیز فقہ کے علم کے لحاظ سے تھے۔

”فی الحدیث والتصانیف“ تک تو غیر غنیمت تھا، آگے ایک حنفی عالم کا ”الفقہ“ کے متعلق بھی یہی کو ”اوحل دھوا“ کہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور کمال یہ ہے کہ ”الفقہ“ میں جہاں انھوں نے البیہقی کو ”اوحل دھوا“ قرار دیا ہے وہیں الحدیث کے سلسلہ میں بیچارے امام طحاوی کا ”احقر زیانہ“ کی حیثیت سے بھی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ حالانکہ محدثین کی فہرست میں امام بخاری اور مسلم کے ساتھ محی الدین النووی الحسین البغوی ابن الاثیر الجزیری بلکہ بخاری کے شارحین میں سے ابن جریر نہیں، الکرمانی اور مسلم کے شارح قاضی عیاض تک داخل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حافظ بیہقی کے متعلق شافعیوں کی زبان کچھ ایسا نفاذہ خدا بنی کہ حنفیوں کو اس کے سوا کوئی دوسرا چارہ بھی نظر نہ آتا تھا، آخر وہ کیا کہنے اسلامی ممالک کے متنسٹوں و عرض میں پھیلے بھونے کے باوجود کسی طرف سے کوئی آواز جواب میں جب نہیں اٹھتی تھی تو اس کے سوا اور کیا باور کیا جاتا کہ شافعیت کا خفیت پر یہ حملہ لا جواب ہے، بیہقی کی وفات ۷۵۸ھ یعنی پانچویں صدی کے وسط میں ہوئی پانچویں صدی بھی گزری، اوکویں سے چہاں تک مجھے معلوم ہے حنفیوں کی طرف سے کوئی تہہ بھی نہ کھڑا بھیجی بھی گزرنے لگی اور گذرتی رہی، تاہم بالآخر گزرتی رہی، اور سناٹے کا وہی عالم ساری حنفی دنیا پر چھایا رہا، طحاوی کے قرض کے اتانے میں شافعیوں کی طرف سے تاخیر ضرور ہوئی تھی مگر صدی پوری ہوتے ہوئے انھوں نے ایک ایک پیسہ بے باقی کر دیا تھا اور یہاں ایک سے آگے بڑھ کر مسلم دوسری صدی بھی ختم ہو گئی۔ دوسری صدی کے بعد تیسری بھی ختم ہو رہی تھی۔ اس کے بھی اسی پچاسی سال گزر چکے تھے لیکن حنفیوں کے جمود و سکون کی وہی حالت تھی۔ وہ تو علمائے اخاف نے اپنے عام متبعین کو حدیث و فتون حدیث سے بیگانہ رکھا تھا اس لئے خیریت ہو گئی کہ بیہقی کے محدثانہ تنقیدات کا وزن عام حنفیوں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کے مولویوں کو بھی صحیح معنی کر کے محسوس نہ ہوا ورنہ اگر کہیں ان لوگوں میں بھی حدیث کا چچا اسی شکل میں رہتا جیسے شوافع اور خابلیہ میں ہے تو جہاں تک میرا خیال ہے ان صدیوں میں خدایا جانتا ہوں کہ حنفیوں کی کتنی آبادیاں شافعیت کے دائرہ میں داخل ہو جائیں۔

لیکن ٹھیک جب ساتویں صدی قریب تھی کہ ختم ہو جائے، اب اسے حضرت امام ابوحنیفہ کا روحانی تصرف خیال کیجئے یا اتفاقی حادثہ سمجھئے۔ اسی مصر میں جہاں سے اس علمی معرکہ کی ابتدا ہوئی تھی خفی علماء کا ایک خاندان جو نسلاً ماری دینی یعنی گرد تھا اور اس لئے الترمذی کی نسبت سے مشہور تھا۔ اسی خاندان کا ایک عالم علی بن عثمان بن ابراہیم الماری دینی اٹھے۔ غالباً مصر میں ان کے والد عثمان ہی باہرے تشریف لائے تھے ایسویطی نے حسن المحاضرہ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

انتمت الیہ ریاسة المحنفیہ بالدیار المصریہ مصری علاقوں میں ان ہی پڑھیوں کی ریاست تھی ہوئی؟
صاحب جوامع المصنیہ ان کے شاگرد ہیں انھوں نے یہ بھی اضافہ کیا ہے۔

سمع من الدیماطی والابرقوی عثمان بن ابراہیم ماری دینی الترمذی نے دیماطی اور براقوی سے حدیث سنی تھی۔
الدیماطی جو شافعی المذہب عالم ہیں ان کو جلال الدین سیوطی نے الامام العلامة الحافظ النجدة النسابة شیخ المحدثین سے ملقب کیا ہے، علاوہ ان القاب کے ان کا یہ بھی بیان کیا ہے کہ
طلب الحدیث فحل وجمع فادعی علم حدیث کی طلب میں سفر کیا پس بہت کچھ سنا اور جمع کیا۔
پھر ساتویں صدی کے ایک عالم المزنی ہیں ان کا قول الدیماطی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ۔
ما رايت فی الحدیث احفظ منه (ص ۱۵۰) میں نے حدیث کا دیماطی سے بڑا حفظ نہیں دیکھا۔

ابن الترمذی عثمان کا نسلاً اخاف کے خاندان سے ہونا اور مصر میں پھر دیماطی جیسے حفاظ حدیث سے سماعت حدیث میرے خیال میں ان ہی دونوں باتوں کا نتیجہ ان کی فقہ و حدیث کی جامعیت ہے اسوا اس کے ایک خاص چیز قابل غور یہ بھی ہے کہ ساتویں صدی کے اختتام پر خفیوں میں ہم ایک غیر معمولی انقلاب بھی محسوس کرتے ہیں، خصوصاً مصری علماء میں میرا مطلب یہ ہے کہ اخاف کے دو مشہور ماہر حدیث علامہ جمال الدین زلیعی صاحب تخریج ہدایہ و کشاف اور حافظ غلطائی شارح بخاری، یہ دونوں خفی مشہور محدثین اسی صدی کی پیداوار ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ دونوں کے دونوں مصری ہیں۔ اسی ماحول میں علی بن عثمان

الترکمانی کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تعلیم تو انھوں نے والد سے پائی جو خود حدیث و فقہ کے جامع تھے۔ فقہ کا اندازہ تو اسی سے ہو سکتا ہے کہ امام محمد کی جامع جیسی فقہ کی چستان کے شارح ہیں اور حدیث کا حال تو گزری چکا کہ الدیلمی احمی کے شاگرد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ دھائی سو سال سے خفیوں پر جو بقایا علم حدیث سے بے پروائی بہتے کی سزائیں چلا رہا تھا اس کی ادائیگی کے لئے قدرت نے ان ہی علامہ علاء الدین علی بن عثمان المارینی، الترمذی، الترمذی کا انتخاب کیا۔ یہ اپنے وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ تھے اور کئی پشتوں تک یہ عہدہ ان ہی کے خاندان میں رہا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ان کے علمی مقام کے متعلق ارقام فرماتے ہیں کہ۔

• علامہ الدین الشہید ابن الترمذی علامہ علاء الدین جو ابن الترمذی کے نام سے مشہور ہیں۔
کان اماماً شجاعاً بارعاً کلاماً مدققاً یہ امام و شیخ تھے عقلی اور نقلی فنون میں صاحب تجربہ و تدقّق
متبحر الفنون العقلیة والنقلیة تھے اور غیر معمولی درجہ کے صاحب کمال تھے۔

پھر اس اجمال کی تفصیل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

للایم الطولی فی المحتاج والتفسیر والبیان حدیث و تفسیر بڑی زبردست دستگاہ تھی اور فرائض حجاز

المتنذ فی الفرائض المحتاجات للشعر والتاریخ شعر و تاریخ میں بھی ان کی نظر کا دائرہ وسیع تھا۔

اور یہ ایک توفیقی عالم کی شہادت ہے۔ مشہور شافعی اور شافعی العصبیت عالم جلال الدین السیوطی کے الفاظ بھی ان کے متعلق یہ ہیں کہ

کان اماماً فی الفقہ الاصول والحديث فقہ اصول اور حدیث میں وہ امام وقت تھے۔

اگرچہ الحدیث کی امامت تسلیم کرتے ہوئے بھی الفقہ والاصول کے بعد الحدیث کے لفظ کو لانا بے معنی نہیں ہے لیکن ایک شافعی عالم کی اتنی شہادت بھی کافی ہے ابن الترمذی کے برہور راست تلمیذ علامہ عبد القادر مصری جو اس حنفیہ کے مصنف نے الفاظ کی ترتیب کو بہتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

كان اماماً في التفسير والحديث والفقه. وادعى ابن الترمذاني تفسيراً وحديثاً وفقهاً
والاصول والقرائن والشعر. اصل فرائض وشرعها امام تھے۔

اور میرے خیال میں ان کی علمی مناسبتوں کی صحیح ترتیب یہی ہے مگر علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی
سے تعجب ہے کہ دررکامنہ میں ان کا ذکر کرتے ہیں مگر بڑی شکل سے صرف دو لفظ یعنی
تَفَقَّهَ وَتَمَهَّلَ فقہ حاصل کیا اور مہارت پیدا کی۔

کے سوا طبیعت زیادہ سخاوت پر آمادہ نہ ہو سکی۔ گویا حدیث کا ذکر ہی غائب ہے، حالانکہ ابن الترمذانی تقریباً
پانچ چھ سو سال کے ایک علمی زنجیر کی طلالی گڑی ہیں۔ حافظ اس سے ناواقف بھی نہیں ہیں۔

بہر حال درخت کے پھلنے کے لئے ہمیں پھل کا بیجنا ہی کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو
سال کے بعد بیہقی نے جس مورچہ پر قاضی قبضہ کر رکھا تھا علامہ ابن الترمذانی کو خدا نے اس ہم کے سر
کرنے کے لئے تیار کیا اور وہ اس کے لئے آمادہ ہوئے۔ نہایت سخت رنج و دہ بات ہے کہ جواہر مضیہ کی مصنف
حالانکہ ان کے شاگرد ہیں لیکن بندۂ خدا نے اپنی کتاب کے دس بارہ ورق متفرق طور پر اس خاندان کے مختلف
افراد کے ذکر کے لئے وقف کئے، لیکن بجز رشتہ بتلنے اور اللام العلامہ وغیرہ تعریفی الفاظ کے کچھ نہیں لکھا کہ
غنیہ کے ایسے سخت مورچہ کی طرف پیش قدمی کرنے کا ارادہ جب علامہ نے کیا تو اس وقت کیا واقعات
پیش آئے۔ بس جس طرح سبھوں نے ان کی تالیفات کی فہرست دیتے ہوئے ان کی اس کتاب کا ذکر کیا ہے
انھوں نے بھی چند تعریفی الفاظ کے اضافہ کے سوا اور کوئی خاص بات نہیں لکھی ہے مگر یہاں ایک دلچسپ چیز
یہ ہے کہ اس مکتبہ الارکتاب کا تذکرہ جواہر مضیہ میں تو بایں الفاظ ہے۔

وضع علی الكتاب الكبير للبيهقي ابن الترمذاني سنة ١٠٩٠ في كتاب كبيره متعلق ایک

کتاباً بنفسا نحواً من مجلدین (۲۵ ص ۲۹۷) نفیس کتاب تقریباً دو جلدوں میں لکھی ہے۔

سیوطی بھی ”لد تصانیف“ کے ذیل میں ”والرحم علی البیهقی ص ۱۹۹“ لکھ کر آگے چل گئے اور اس سے

بھی پر لطف طریقہ حافظ ابن حجر کہے کہ ان کی چند کتابوں کا نام بیٹے ہوئے نہایت خاموشی کے ساتھ

لِمن التصانيف غريب القرآن ومختصر ابن الترمذی کی تصنیفوں میں غریب القرآن ابن

ابن الصلاح والجرير النقی (ص ۸۴) صلاح کی کتاب کا مختصر اور جبرقی ہے۔

حالانکہ ایک مورخ کی ذمہ داری ہونی چاہیے کہ آخر کچھ تو واقعی طرف اشارہ کرے، صرف الجوسہر النقی کے لفظ

سواب اتنا دماغ کس کا ہے جو البیہقی کے ہم قافیہ ہونے کو ادھر منتقل ہو جائے کہ اس کا تعلق حافظہ بیہقی کی کتاب ہے۔

خران لوگوں سے تو مجھے شکایت نہیں البتہ صاحبِ کجواسر المصیبت سے امید تھی کہ وہ کچھ روشنی ڈالیں گے مگر دو جلدوں

میرے بہت اچھے ہیں۔ اس کے لئے ان کی اطلاع کی کیا ضرورت تھی اتنا تو ہر اس شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جس کی

نظر سے کتاب گزر گیا، اس سزہ خزانے اسے استاد کا کچھ حال بھی نہیں لکھا، صرف اتنی بات کہ میں نے ہدایہ کی

کرمقلہ ج کتاب لکھی تھی۔ اس کا نام الکفایہ رکھا۔ ان کے پاس سے لگتا جو نیکان کی ایک کتاب کا نام سنی الکفایہ

[illegible][illegible]

ان کی کتابیں ہیں پانی جانی البتہ حافظہ پر جب تک کہ ابومہر کی کوئی چیز نہیں ہے۔

اور لکھا ہے کہ وہ سوال سنیے میں فاسی بنے اور ی سے ساتھ اس دوسرے درجہ میں

یہ معلوم کیا صورت محسوس کی کہ

وَنَزَلَ بِمَجْلَعَتِهِ إِلَىٰ مَنَازِلِ الْقَاصِيَيْنِ الْعَابِدِينَ

البسطا علی الذی کان قبلہ فاما الویجت (درص ۸۲) اترے جو ان ترپیلے فاضی سے ابن الترمذی ان کو جیل حیران رہا۔

اس کے ساتھ ان کی تصانیف کا ذکر فرمائے گئے بعد ازیں یہ ہے

داشياء کثیرۃ لہ تکمل اور بہت سی چیزیں ان کی ہیں تو ملل نہ ہو سکیں۔

گویا ان کا بہت سا کام ادھورا رہ گیا آگے فرماتے ہیں کہ

ولہ شعری وسط اوسط درجہ کے اشعار بھی ان کے پائے جاتے ہیں۔

۴۵
(باقی آئندہ)

سلہ حافظ علی رضا نے کتاب الجامع میں جس کو الجواب الغنیۃ کہتے ہیں اس کا اختتام کیا ہے۔ ابو الغنیۃ کو بہت سارا نام دیا گیا ہے کہ مصنف کی زندگی ۱۲۰۰ھ - ۱۲۰۸ھ

اسلامی تمدن

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب نیو باروی

اس مضمون کی پہلی قسط برطانوی ستمبر ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی تھی کہ صاحب مضمون اسیر فرنگ ہو گئے اور مقالہ کا سلسلہ رک گیا۔ اگرچہ تھوڑے دنوں بعد ہی موصوف کے مسودات میں یہ پورا مقالہ مل گیا تھا مگر دوسرے مسلسل مضامین کی وجہ سے تکلیف کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی اب ہم پھر اس سلسلہ کو شروع کرتے ہیں اور چونکہ فصل بہت ہو گیلے اس لیے پہلی قسط بھی از سر نو شائع کی جا رہی ہے۔ (برطان)

لغت سے قطع نظر جب ہم لفظ ”تمدن“ بولتے ہیں تو اس سے زندگی کے وہ تمام شعبے مراد ہوتے ہیں جو دنیوی حیات و بقا کے لئے ضروری ہیں اور اس لئے کھانے پینے پہننے اور رہنے پہننے کے مخصوص طریقوں پر بھی تمدن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلاں قوم کا یہ تمدن ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ اکل و شرب میں لباس میں اور بود و ماند میں اس کا یہ خاص طریقہ زندگی ہے۔ ملک اور قوم کے نام پر تو دنیا میں تمدن کا ہمیشہ چرچا رہا ہے اور تاریخائے قدیم و جدید اس ذکر سے پُر ہیں۔ ہم آپس میں بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ یہ یورپین تمدن ہے اور یہ ایشیائی تمدن اور ایشیائی بھی یہ ہندوستان کا تمدن ہے اور یہ ایران کا یہ چینی تمدن ہے اور یہ جاپانی۔

تو کیا مذہب کے نام پر بھی کسی تمدن کو منسوب کیا جاسکتا ہے اور کیا کسی مذہب نے مذہبی نقطہ نظر سے کسی ایسے تمدن کی تعلیم دی ہے جو ملک، وطن اور قوم کی خصوصیات و امتیازات کے باوجود مختلف

ممالک و اقوام کے لئے یکسانیت رکھتا اور اس سلسلہ میں مساوات کی دعوت دیتا ہو؟

معلوم نہیں کہ اور مذاہب و ملل اس کا کیا جواب دیں لیکن اسلام کا بے شبہ یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک ایسے ہمہ گیر مساوی تمدن کا حامل ہے جو اقوام و امم اور ممالک و اوطان کے خصوصی امتیازات و بالاتر ہو کر سب کو اس کی دعوت دیتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس کچھ بند کر کے اور حقائق سے منکر ہو کر ملکوں کی موسمی اور جغرافیائی خصوصیات و امتیازات کی بالکل پرواہ نہیں کرتا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے تمدن کی دعوت دیتا ہے جس کی پابندی کے باوجود ہر اہل ملک اپنے طبعی، جغرافیائی، موسمی اور ملکی تغیرات و خصوصیات کے ساتھ ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے اور یہی اس ہمہ گیر تمدن کی خوبی اور برتری ہے کہ وہ اپنی قیود و حدود میں پابند انسان کو فطری ماحول کے خلاف مجبور بھی نہیں کرتا اور مختلف ممالک کی اقوام و امم کو ایک رشتہ تمدن میں بھی منسلک کر دیتا ہے۔

اسلام کے اس نظریہ کی تشریح و تفصیل کیا ہے؟ یہی آج کی صحبت میں ہمارا موضوع بحث ہے۔ گذشتہ سطور میں تمدن کے مفہوم سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے پیش نظر اسلامی تمدن کی تشریح و توضیح میں بھی اس کو حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کر کے جدا جدا ہر ایک شعبہ پر بحث کرنا مناسب ہوگا (۱) اسلامی نقطہ نظر سے تمدن کی اساس اور اس کے متعلق عام اصول و احکام۔

(۲) اکل و شراب (۳) لباس (۴) وضع قطع۔ (۵) بود و ماند۔

تمدن اسلامی | اسلامی معاشرت اور تمدن کی اصل یا اس کی اساس صرف ایک قانونی دفعہ پر قائم ہو
کی اساس | اور وہ یہ کہ مسلمان کے شعبہ ہائے حیات میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جاتا چاہے جو دوسرے

کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ کھانے پینے، پہننے، شکل و صورت اور بود و ماند میں ایسا طریقہ نہ اختیار کیا

فَاجَاءَ الْقَوْمَ مِنَ الْعِلْمِ نَكَاحًا إِذَا
لَمَنَ الظَّالِمِينَ ۝ (بقرہ) کرنے والوں میں ہوگا۔

ان آیات کے جملے ”عَنْ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور ”اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ“ میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسا کوئی طریقہ نہیں اختیار کرنا چاہئے جو غیر مسلموں کا طریقہ کہلایا جا سکے اور اس کو ”مسلم طریق“ کسی طرح نہ کہہ سکیں اور یہ صورت اسی وقت پنہ کی جب وہ طریق کا غیر اسلامی شعار و اتیانہ کی حیثیت اختیار کر لے۔ نیز یہ کہ کفار اور مشرکین کی خواہشات کی پیروی ہرگز نہیں ہونی چاہئے اور ایسا کرنا خدا کے تعلق کے ساتھ نا انصافی کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق اعتقادات کے ماسوا ان تمام طریقوں پر کیا جائیگا جو رسوم و شعائر جاہلیت و کفر سے وابستہ ہیں۔

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات ہیں جن کے مفہوم کی وسعت کے پیش نظر مسطورہ ذیل حادثہ کو ان کی تفسیر و تشریح کہا جا سکتا ہے۔

عن ابن عمر قال رسول الله
صلی اللہ علیہ وسلم من تشبہ
بقوم فهو منهم ۱۰
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس شخص
نے کسی دوسری قوم کے ساتھ مشابہت کر لی تو وہ
اسی قوم میں سے ہے۔

عن محمد بن شعيب عن ابيه عن جده
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس من امن تشبه بغيرنا ۱۱
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص
ہم میں سے نہیں ہے جس نے ہم مسلمانوں کے علاوہ
دوسروں کے ساتھ مشابہت کر لی۔

یعنی ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود زنا، جینیو، پھنساہ یا ”صلیب“ گلے میں لٹکانا یا بھڑکھڑکھٹا کر کسی شخص کی طرح باندھنا ہے تو بے شبہ یہ شخص بالترتیب مشرکین یا نصاریٰ

۱۰ ابوداؤد۔ معجم اوسط للطبرانی۔ ۳۵ ترمذی۔

یا مجوس کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے اور اس کے لئے شریعت اسلامی کا یہ کہنا بجا ہو گا کہ یہ ہم ہیں (اہل اسلام میں) سے نہیں ہے۔

یامثلًا ایک شخص اسلامی اعتقادات پر ایمان لے رکھتا ہے اور خود کو مسلمان کہتا ہے تاہم سر پر ہندوؤں کی طرح چوٹی رکھتا، چوکا لپ کر کھانا کھاتا، مسلمانوں کے ہاتھ کی چھوٹی چیز کو ناپاک سمجھ کر اس کو استعمال نہیں کرتا، عیسائیوں کی طرح گھگر میں برکت کے لئے صلیب کے نشان بناتا، پادریوں کو ملنے کنفیشن (اچھا رنگ) برائے توہم کرتا ہے۔ یا پارسیوں کی طرح آگ کے ساتھ تقدس کا معاملہ کرتا ہے تو دعویٰ اسلام کے باوجود وہ مسطورہ بالا آیات و احادیث کا مصداق ہے اور اس کو یہی کہا جائے گا کہ لیس منا یہ ہم ہیں سے نہیں ہے۔

غرض ان آیات و احادیث میں اس ابتلع اور تشابہ کی سخت ممانعت کی گئی ہے جو مسلمانوں کے خلاف دوسری قوموں کے مذہبی شعاریا قومی شعار بن چکے ہوں یعنی وہ ایسے رسوم و شعائر میں جن کو اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو یہ تعارف رہے کہ یہ ہندو ہے یہ نصرانی ہے یہ یہودی ہے یا یہ مجوسی ہے۔ مثلاً ہولی میں رنگ کھیلنا اور ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلنا۔ کرسمس میں نصاریٰ کی رسوم اور نوروز میں مجوس کی مشرکاتہ رسوم ادا کرنا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مشرکین، مجوس اور اہل کتاب کے تشبہ اور ابتلع کی ممانعت سے متعلق ان آیات کا اطلاق اگرچہ بعض ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو مذکرہ بالا اقسام تشبہ میں داخل نہیں ہیں مگر وہ اطلاق آیات و احادیث کے عموم کے پیش نظر ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ان خصوصی اور جزئی احکام کے تحت میں ہوتا ہے جو ان خصوصی امور کے متعلق شارع کی جانب سے وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ڈائری منڈلنے یا مونچھوں کو دراز کر کے بلند کرنے پر شریعت اسلامی نے جو ممانعت کی ہے وہ آیات اور احادیث زیر بحث کے عموم کے پیش نظر نہیں کی بلکہ اس لئے کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ خاص میں نصوص وارد ہوئی

ہیں ورنہ اگر صرف آیات و احادیث زیر بحث کا عموم اس کے لئے کافی ہوتا تو آج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا کیونکہ ایک طرف اگر یہ عمل مشرکین، نصاریٰ اور مجوس میں عمومی حیثیت سے پایا جاتا ہے تو دوسری جانب ڈاڑھی بڑھانا اور مونچھوں کا محو کرنا یا پست کرنا یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا خاص شعار بن گیا ہے تو اب ایک شخص اگر ڈاڑھی منڈاتا ہے تو اس کے سامنے ہم حدیث من تشبہ بقوم؟ پڑھ کر اس کے اس عمل پر نکیر کریں گے اور اگر وہی شخص چند روز کے بعد ڈاڑھی بڑھا کر سامنے آتا ہے تب بھی ہم کو یہود کے عمل کو سامنے رکھ کر یہی حدیث من تشبہ بقوم پڑھنا اور اس کے اس عمل پر نکیر کرنا چاہئے اس لئے کہ اگر پہلا عمل مجوس، مشرکین اور عام نصاریٰ کا قومی شعار بن گیا ہے تو دوسرا عمل یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا شعار بن چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسلام نے اصول فقہ میں تصریح کی ہے کہ کسی نص کے عموم پر عام طریقہ حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء کا فرض ہے کہ وہ جس شے پر حکم لگانا چاہتے ہیں پہلے یہ دیکھ لیں کہ شائع کی جانب سے اس کے متعلق خاص اور جزئی کوئی حکم تو موجود نہیں ہے اگر ہے تو پھر اس شے پر اس خاص نص کے ماتحت حکم دینا چاہئے نہ کہ عام نص کے عموم کے ماتحت۔ ہاں اگر اثباتاً و نفیاً اس کے متعلق کوئی خاص حکم موجود نہ ہو تو پھر فقہاء و رفیقہ کے اجتہاد کو دخل ہوگا کہ وہ اس خاص مسئلہ کو عام نص کی جزئی سمجھتا ہے یا نہیں۔ لہذا ریش و بردت کے مسئلہ میں من تشبہ بقوم کے عموم کو پیش کرنے کی بجائے ان احادیثی نصوص کو پیش کیا جائیگا جو نبی مصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص مسئلہ میں ارشاد فرمائے ہیں۔

البتہ جن امور کے متعلق ہم نے تصریح کی ہے وہ بے شبہ کسی خاص نص کے دائرہ ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ممانعت تشبہ کے تحت میں نصوص کے عموم کے ماتحت داخل ہیں اس لئے کہ یہ وہ امور ہیں جو تشبہ بالخیر کے لحاظ سے نہ ہی شعائر اور ملی رسوم و عوائد میں شمار ہوتے ہیں اور غیروں کی نظروں اور خود مسلمانوں کی نگاہوں میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

”اسلامی تمدن“ کی یہ اساس و حقیقت مسئلہ کا منفی پہلو ہے مگر بہت اہم اور بنیادی تپھر کی حیثیت رکھتا ہے مسئلہ زیر بحث کا مثبت پہلو کیا ہے؟ اور وہ کس طرح تمدنِ اسلامی کے لئے اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے؟ یہ بات تنقیح طلب ہے اور چند ابتدائی مقدمات پر مبنی ہے۔

(الف) قرآنِ عزیز حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے عملی زندگی کے شعبوں میں کسی سے شیعہ کے متعلق اگر بصراحت کوئی حکم دیا ہے تو وہ تمدنِ اسلامی میں شامل ہے اور صراحت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا عمل اور اپنی موجودگی میں صحابہ کے قول و عمل پر سکوت، تینوں باتیں داخل ہیں۔

(ب) یہ حکم اپنے فقہی درجات کے اعتبار سے ”فرض و واجب“ ہے یا ”سنت“ یا ”مستحب“ یا ”مباح“ تو اس کو تمدنِ اسلامی میں وہی حیثیت دی جائے گی جو جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء امت کو مسلک سے مطابقت رکھتی ہو کیونکہ ”تمدنِ اسلامی“ اور ”مسلم کلچر“ تمام مسلمانوں کی متحدہ امانت ہے۔ لہذا اس میں اس وسعت کو تسلیم کر لیا جائے ورنہ کسی بھی شے کو مختلف فیہ مسائل کی حیثیت میں لے آنے کے بعد اس کے متعلق ”اسلامی تمدن“ میں شمولیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ ”اسلامی تمدن“ اور ”مسلم کلچر“ کی تعیین و تجدید جب ہی ممکن ہے کہ وہ خفی تمدن، شافعی تمدن، مالکی تمدن، حنبلی تمدن اور اہلحدیث تمدن میں منقسم نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں صرف ”اسلامی تمدن“ کہلاتا ہو۔ اور اس کے لئے صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء کا مسلم ہو اور دوسری جانب یا سرے سے کوئی رائے مخالف ہی نہ ہو اور یا شاذ اقوال ہوں۔

جمہور اور اکثر مجتہدین کے قول کو شاذ اقوال پر ترجیح دینے کے اس مسئلہ کو تجدید پسندی کے اس دور میں یورپین قوانین کے طرز رائے شماری کی تقلید کے پیش نظر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس اسلامی طرز فیصلہ کے مطابق تسلیم کرنا چاہئے جس کو سامنے رکھ کر فقہاء امت اور علمائے ملت جگہ جگہ مسائل کے متعلق یہ تحریر فرماتے ہیں ”وعلیہ اکثر“ وعلیہ ”المجہور“ یعنی اکثر فقہاء یا جمہور فقہاء اور علماء کی رائے ہی ہے

اور کتب فقہ میں کثرت سے مذکور ہے لاندہ رائی الاکثر وعلیہ الفتویٰ، وعلیہ الفتویٰ لاندہ رائی الجہور، یعنی اکثری رائے اسی جانب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اس لئے کہ جمہور کی رائے اسی جانب ہے۔

(ج) جس شے کے متعلق نص نہ ہو امر، کیلئے وہ اگر فقہار امت کے نزدیک ”سنت“ میں داخل ہے تو اس جگہ ”سنتِ سنّیہ“ مراد ہوگی ”سنتِ عادیہ“ نہیں مراد لی جائیگی۔

اس اجمال کی شرح شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سنتِ رسول (یعنی وہ عمل جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طریقہ کار بنایا ہو) کی دو صورتیں ہیں اگر آپ نے اس عمل کو خود بھی کیا اور دوسروں کو بھی اس کے کرنے کی ترغیب دی یا صحابہؓ نے اس کو آپ کے سامنے اس پابندی کے ساتھ کیا کہ گویا وہ شریعت کا فیصلہ ہے اور آپ نے ان کے اس طرز پر سکوت فرمایا تو یہ عمل شریعت اسلامی کی اصطلاح میں ”سنتِ سنّیہ“ کہلائیگا اور اگر وہ زندگی کے ان شعبوں سے متعلق ہے جن پر تمدن کا لفظ حاوی ہے تو بے شبہ اس کو تمدن اسلامی میں شرعی حیثیت حاصل ہوگی۔

اور اگر آپ کا وہ عمل محض اتفاقی ہے یا ذاتی تقاضائے طبیعت سے ہے یا ان عادات و رسوم میں سے ہے جو عربی نژاد ہونے کی وجہ سے آپ سے عمل میں آتی تھیں اور ان کو آپ ناپسند نہیں فرماتے تھے تو اس قسم کے اعمال ”سنتِ عادیہ“ میں داخل ہیں اور یہ فقہی اعتبار سے مذہبی احکام میں داخل نہیں ہیں البتہ اگر کوئی شخص عشقِ رسول میں سرشاران کو بھی اپنی زندگی میں داخل کر لیتا ہے تو عشق و محبت کا یہ معاملہ فقہی حکام سے جدا ہے۔ مثلاً کتب احادیث میں صحیح روایات سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکاریوں میں کدو بہت محبوب تھا اور لباس میں سپید لباس اور یمنی چادر مرغوب تھے یا آپ نے عمر مبارک کے بیشتر حصہ میں عرب کے رسم و رواج کے مطابق تہ بند باندھا ہے تو یہ امور سنتِ عادیہ کہلائیں گے ان کو سنتِ سنّیہ نہیں کہا جائیگا۔

(د) قرآن عزیز حدیث رسول اور اجراء امت نے اگر کسی چیز کے متعلق ”نبی“ فرمائی ہے

اور وہ تمدن کے شعبوں میں سے کسی شعبہ سے متعلق ہے تو وہ تمدن اسلامی سے خارج کر دی جائے گی بلکہ اس کے مخالف تمدن میں شمار ہوگی۔ اور اس مانعت میں بھی فقہی درجات حرمت و کراہت کے پیش نظر اس کی حیثیت میں فرق تسلیم کیا جائے گا۔

(۵) اگر کسی تمدنی شے میں تشبہ یا عدم تشبہ کے اطلاق کا سوال پیدا ہو جائے تو اگر اس شے کے متعلق کوئی خاص نص موجود ہے تو اس نص خاص کو حکم کے لئے دلیل بنایا جائے گا۔ من تشبہ بقومہ کے عموم سے استدلال درست نہ ہو گا مگر اس حد تک جو نص خاص کے شمول میں آجاتا ہو۔

(۶) تمدن کے مسائل میں شریعت کی جانب سے جواز و عدم جواز کی دو شکلیں ہیں بعض چیزیں وہ ہیں جن کے جواز و عدم جواز کو استقلال حاصل ہے اور ان کو باختیار و ترک بذاتہ مقصود ہے اور بعض اشیاء وہ ہیں جن کے امر و نہی کا مدار خارجی اسباب پر رکھا گیا ہے لہذا جن عوارض کی بنا پر وہ حکم صادر ہوا ہے اگر وہ عوارض منقود ہو جائیں تو اس وقت وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

مثلاً بخاری و مسلم کی صحیح احادیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی حرمت کے ابتدائی دور میں چند ان ظروف کے استعمال کی سخت ممانعت فرمادی تھی جو شراب کی محفلوں میں ضروریات شراب میں سے سمجھے جاتے تھے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی حرمت جاگزیں ہو گئی تو آپ نے ان ظروف کے استعمال کی اجازت دیدی لہذا آج بھی اگر کوئی شخص موجودہ زمانہ کی کسی مجلس شراب کے ظروف کو شربت اور دودھ وغیرہ کے لئے استعمال کرے تو ایسے ظروف کے استعمال کو ممنوع نہیں کہا جائیگا اور ان کا استعمال تمدن اسلامی کے خلاف نہیں سمجھا جائیگا۔

سطور بالا میں مسئلہ زیر بحث کا رخ زیادہ تر اسلامی تمدن کی اساس کی جانب رہا جس میں بدلائل یہ واضح کیا گیا کہ وہ کون سی بنیادی وجہ ہے جو اسلامی تمدن کو دوسرے تمدنوں سے ممتاز کرتی اور ملکوں کے جغرافیائی طبعی اور موسمی حالات میں تفاوت ہونے کے باوجود یکساں طور پر ہر کو ایک ہی سلک میں منسلک

کرتی ہے۔ بائیں ہمہ اس کے امثال میں کسی ملک کے مسلم باشندہ کو اپنے شعبہ ہائے حیات میں کوئی ضیق اور تنگی پیش نہیں آتی مسئلہ زیر بحث کی تحقیق کو جاری رکھنے کے لئے اس مقام پر بھی اس کا خلاصہ پیش نظر رکھنا مفید ہوگا اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کے شعبہ ہائے زندگی میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو اور اس کے اختیار کرنے پر یہ کہا جاسکے کہ یہ فلاں مذہب و ملت کا شعار ہے! اس حقیقت کو بنیادی نقطہ قرار دے کر چاہئے پیش نظر زندگی کے مختلف شعبوں میں سے سب سے پہلے اس شعبہ کے متعلق تحقیق مطلوب ہے جس کو ہم ”بود و ماند“ سے تعبیر کیا ہے۔

”بود و ماند“ اور ”اسلامی تمدن“
 مسئلہ کی تحقیق میں ”بود و ماند“ کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ اس کی تشریح و تفصیل سے دوسرے شعبوں پر آسانی کے ساتھ روشنی پڑ سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر اکل و شرب، لباس، وضع قطع سب پر حاوی ہے۔

اس سلسلہ میں ”اسلامی تمدن“ سب سے پہلے ”انسانیت“ پر بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے ایک مسلم کو یہ حقیقت ہر وقت پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ”انسانیت“ اپنی فطرت میں ناپاک نہیں ہے اور نہ ”نسل و خاندان کی وراثت“ کسی کو نجس بناتی ہے اور نہ معاشی وسائل کا کوئی پیشہ کسی ہستی کو انسانیت سے خارج کرتا ہے لہذا از بس ضروری ہے کہ ان تمام حقائق کو باور کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا جائے کہ سب انسان ”درجہ انسانیت میں مساوی“ اور برابر ہیں اور کسی شخص کا کسی خاندان اور نسل سے ہونا یا کسی شخص کا خاص معاشی پیشہ اختیار کرنا اس کی انسانی بلندی و پستی کا معیار نہیں ہے۔

مسئلہ زیر بحث کی اس حقیقت تک پہنچنے کے بعد دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن کا امتیاز اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے کہ دنیا کے موجودہ تمدنوں میں خواہ وہ مذہب کی بنیاد پر قائم ہوں یا برہمنیت کے زیر اثر بنے ہوں، بعض تمدن انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کرتے ہیں ایک فطرۃ پاک اور دوسرا فطرۃ ناپاک یعنی ایک انسان اپنے اعمال و کردار کے اعتبار اور کیر کڑ کے لحاظ سے کتنا ہی بد اخلاق بد عمل اور بد کردار ہو

لیکن اگر وہ کسی خاص نسل اور خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو وہ بہر حال پاک ہے اور دوسرا انسان کتنا ہی اخلاقی حسنہ کا پیکر، اعمال حسنہ کا عامل اور کردار کا صادق ہو لیکن اگر وہ کسی خاص خاندان یا نسل سے تعلق رکھتا ہے تو بہر حال ناپاک اور نجس ہے پھر بنی نوع انسان کے پاک اور ناپاک ہونے کی تقسیم صرف اعتقادات سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ تمدن کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے۔

چنانچہ اول الذکر کو انسانیت کے تمام حقوق حاصل ہیں اور سوسائٹی کے لئے اس کا وجود قابلِ فخر و مباہات ہے اس کے برخلاف ثانی الذکر انسان ہمہ قسم کے انسانی حقوق سے محروم اور تمدنی و معاشرتی شعبوں میں عملاً ایک حیوان کی مانند شمار ہوتا ہے۔

تمدنِ انسانی کا یہ وہ نظریہ ہے جو ہندوستان کے ہندوؤں میں منو کے قائم کردہ ”چار ورنوں“ پر قائم ہے ان ورنوں میں سے برہمن، کشتری اور ویش درجات کے تفاوت کے ساتھ ساتھ انسانیت کی پہلی قسم میں داخل ہیں اور شودر اور اچھوت انسانیت کی دوسری قسم میں شامل ہیں۔

گو یا برہمن مثلاً پیدائش اور نسل کے لحاظ سے پاک ہے اس لئے اعمال کے اعتبار سے کتنا ہی نجس اور ناپاک کیوں نہ ہو تمدنی حقوق میں اس کے ساتھ ”پاک انسان“ ہی کا معاملہ کیا جائیگا اور شودر مثلاً پیدائش اور نسل کے اعتبار سے ناپاک ہے اس لئے اخلاق و کردار کے پیشِ نظر وہ کتنا ہی پاک کیوں نہ ہو، تمدن و معاشرت میں اس کے ساتھ ”ناپاک انسان“ ہی کا معاملہ رکھا جائیگا۔

یہود اگرچہ یہودیوں کے درمیان اس تقسیم کو جائز نہیں رکھتے لیکن مذہبی نقطہ نظر سے یہود اور غیر یہود کے درمیان وہ بھی اس تقسیم کو ضروری خیال کرتے ہیں چنانچہ تمدنی اور معاشرتی معاملات میں ان کی نگاہ میں صرف یہودی پاک ہے اور غیر یہودی ”ناپاک“۔ اور اس نقطہ نگاہ کی بنا پر اگر کوئی غیر یہودی ان کے درمیان بس جائے تو وہ آسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہودیوں کے نزدیک وہ ایک ناپاک انسان کی زیادہ وقعت نہیں رکھتا بعض مذاہب کے تمدن اگرچہ انسانیت کو ابتدائی درجہ میں تقسیم نہیں کرتے اور تمدنی و معاشرتی

معاملات میں ان کے یہاں پاک اور ناپاک کی تفریق نظر نہیں آتی لیکن وہ انسانیت کے بعد تمدن میں درجات و امتیاز کو ضروری اور لازمی سمجھتے ہیں گویا ان کے نزدیک پیدائش اور نسلی اعتبار سے اگرچہ انسانیت دو حصوں میں تقسیم نہیں ہے تاہم تمدنی اور معاشرتی لحاظ سے ضرور مختلف حصوں میں منقسم ہے اور اس لحاظ سے انسانی حقوق پہلے گروہ کی طرح یہاں بھی دو درجوں میں تقسیم ہیں۔

چنانچہ عیسائی تمدن میں موسائیت کا امتیاز اسی نظریہ اور اسی ذہنیت کے ماتحت کارفرما ہے اور یہ امتیاز محض دنیوی رسم و رواج کا رہنما نہیں ہے بلکہ اس نظریہ کی پیداوار ہے جو رومہ الکبریٰ کے عروج کے زمانہ میں یسوع کی جانب سے ’کلیسا کا عقیدہ‘ بنا دیا گیا تھا اور جس میں مذہب کی جانب سے مذہبی پیشواؤں اور دنیا داروں کے درمیان تمدنی اور معاشرتی مخصوص امتیازات کو ضروری قرار دیا گیا تھا جن کی وجہ سے انسان کے انسانی حقوق میں بھی تفریق پیدا ہو گئی تھی اور غالباً آج اسی کا رد عمل ہے کہ مذہب سے آزادی کے باوجود وہی نظریہ ایک دوسری شکل میں تہذیب نامہ کے قالب میں ڈھل کر عیسائی تمدن میں کارفرما ہو کر انسانی سوسائٹی کو بچے بچے (ایپوکلاسنر) اور نیچے بچے (لوپکلاسنر) دو حصوں میں باقاعدہ تقسیم ہو چکی ہے حتیٰ کہ دونوں جماعتوں کے ہٹلر الگ ہیں رہنے کے محلے الگ ہیں، کلب اور مجالس تفریح الگ ہیں اور صدیہ ہے کہ کلیسا اور گرجا الگ ہیں۔ گویا یوں سمجھئے کہ قرآن نہیں تو عملاً عیسائی تمدن میں بھی انسانیت دو حصوں میں بانٹ دی گئی ہے اور اس کا معیار نسل و خاندان کی برتری کے ساتھ ساتھ مالی تفوق و برتری کو بنایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس قوم کے تمدن میں خود اپنے مذہبی اور وطنی جماعتوں کے ساتھ یہ سلوک جائز سمجھا جاتا ہو اس میں جغرافیائی طبعی اور ملکی اختلافات کی وجہ سے اگر رنگ کی بنیاد پر بھی انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کر دیا گیا ہو تو کوئی خاص تعجب کی بات نہیں ہے۔

غیر فطری تمدنوں	انسانیت یا انسان کے متعلق تمدنی نقطہ نظر سے ہندو نظریہ، یہودی نظریہ اور عیسائی
کے اثرات	نظریہ نے دنیا پر جو اثر ڈالا اور اس کے ذریعہ سوسائٹی کے نظام نے جو شکل اختیار کی اس کا

جواب خود ان مذاہب کے عروج یا ان قوموں کے تمدنی عروج کی تاریخ دے سکتی اور دے رہی ہے۔
 ہندو تمدن کے عروج کی تاریخ کا روشن پہلو تاریخی نقطہ نظر سے زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار قبل
 مسیح تک پہنچتا ہے، اس تمدن میں انسانیت کو جس طرح طبقات و درجات میں تقسیم کیا گیا اس کے اثرات و
 نتائج نے سوسائٹی کے نظام کا سانچہ اس طرح بنایا تھا۔

اول انسانوں کے ایک گروہ کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ اپنی پیدائش سے ہی ناپاک پیدا ہوتا ہو
 اور عمل نیک کی کوئی زندگی بھی اس کے جنم کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتی لہذا ان کو اچھوت کہہ کر انسانی حقوق
 سے محروم کر دیا گیا اور وہ سوسائٹی کے جنم کا متضاد حصہ ہونے کی بنا پر جسم سے کاٹ دیا گیا، نہ ان کے ہاتھ
 سے کوئی چیز لی دی جاسکتی ہے اور نہ وہ تمدن زندگی کے کس شعبہ میں دوسرے انسانوں کے ساتھ کسی قسم کا
 اشتراک کر سکتے ہیں۔ گویا وہ انسان نہیں بلکہ ذلیل قسم کے حیوانوں کا ایک گلہ ہیں جس نے صرف انسان کی شکل
 اختیار کر لی ہے۔ لہذا یہ نہ کسی اعلیٰ طبقہ کے فرد کے ساتھ کھاپی سکتے ہیں نہ ان کے ساتھ نشست و برخاست
 کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی کا دامن بلکہ سایہ بھی اونچے طبقہ کے کسی فرد پر پڑ جائے تو وہ فرد بھی ناپاک ہو جاتا
 ہے اور جب تک پاک ہونے کے مذہبی رسوم نہ ادا کرے اپنے ہم جنموں میں شریک ہونے کے قابل نہیں رہتا۔

اس درجہ سے کچھ اور ایک درجہ شور کا ہے۔ اس کے متعلق یہ طے کر دیا گیا کہ وہ برہمن، کھتری اور
 کی خدات کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے اور اس سے زیادہ سوسائٹی کے نظام میں اس کے لئے کوئی اور جگہ نہیں ہے
 اس طبقہ کو بھی اعلیٰ طبقہ کے افراد کے ساتھ کھانے پینے کا حق حاصل نہیں ہے خواہ علمی اور مالی اعتبار سے
 وہ اعلیٰ طبقہ کے افراد سے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو۔

ان دونوں قسم کے امتیازات کے علاوہ انسانیت کی تقسیم کا ایک اور حصہ سامنے آتا ہے اور وہ خنڈ
 اعلیٰ طبقات کے باہمی معاشرتی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس جگہ سچ کر برہمن، کھتری اور ویش کو بھی یہ حق نہیں ہے
 کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بے تکلف کھاپی سکیں بلکہ اس کے لئے خاص خاص قسم کی پابندیاں ہیں جو

”چھوٹا چھوٹا بچہ کے تمدنی اصول پر قائم کی گئی ہیں یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان کے جسم پر ظاہری ناپاکیاں موجود نہ ہونے کے باوجود اس کا جسم خصوصاً اس کا ہاتھ نسل و خاندان کے فرق کے لحاظ سے یا طبقات کی باہم بلندی دیتی کے معیار سے یا مذہب کے باہمی فرق کے اعتبار سے ناپاک ہے اور کسی شے کو مس کر دینے سے وہ شے ناپاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ بعض مخصوص حالات کے پیش نظر خود اپنا پاک جسم بھی اپنے لئے ناپاک ہو جاتا ہے مثلاً کھانوں کی بعض اقسام ایسی ہیں کہ اگر ان کو گوہکا چوکا بنائے بغیر کھایا جائے تو وہ کھانا ناپاک ہو جائیگا اور خود اس کا پاک ہاتھ ہی فقط اس کی ناپاکی کے لئے کافی سمجھا جائیگا۔

ہندو سوسائٹی کے نظام تمدن کا یہ معاملہ صرف کھانے اور پینے اور باہم رہنے سے تنگ ہی محدود نہیں ہے بلکہ معاشرت کے دوسرے قوانین پر بھی حاوی ہے یعنی اچھوت اور شہر سے قطع نظر برہمن کھتری اور ویش کے باہمی فروق کی بنا پر اعلیٰ طبقات کے مابین اندوہی تعلقات بھی مذہباً قطعاً ممنوع ہیں اور اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو وہ مذہب اور نظام سوسائٹی دونوں کو یک وقت چیلنج کر رہا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ برہمن کو برہمن کے ساتھ بھی ازدواجی تعلقات ممنوع ہیں جب تک کہ ”گوت“ کے لحاظ سے بھی ہمسرہ نہ ہو۔

نیز طبقاتی تقسیم کے اس سانچے نے مرد اور عورت کے صنفی نہیں بلکہ انسانی حقوق میں بھی اونچے اور نیچے کا فیصلہ کر دیا ہے یعنی اس نظام کے قانون وراثت میں ”عورت“ ماں، بہن، بیٹی اور بیوی ہر حیثیت میں محروم الارث قرار دی گئی ہے اور اگرچہ مشترک خاندان کی حیثیت میں اس کی حیات مستعار کے لئے روزیہ یا وظیفہ یا شہرہ ضرور مقرر ہو جائیگا لیکن بیٹہ، بھائی، باپ اور شوہر سے باقاعدہ وراثت پانے کی حق دار نہیں ہے اور یہ حق صرف ”مرد“ ہی کو حاصل ہے۔

ہندو تمدن یا نظام سوسائٹی کا یہ مختصر خاکہ ہے جو سب سے پہلے سوال کے جواب میں دیا کہ انسان برہمنیت انسان ایک ہے یا مختلف طبقات میں تقسیم پیش کرتا ہے اور جس کو اور زیادہ اختصار کے ساتھ یوں کہا جاتا ہے کہ نسل و خاندان کے فرق مراتب سے پیدا نشی پاک اور پیدا نشی ناپاک (پوترا اور اچھوت) کی تقسیم نسل مذہب

اور طبقہ کے باہمی فرق اور رسم و رواج کے لحاظ سے اشیاء میں پاکی و ناپاکی (چھٹا اچھوت) کے احکام اور مرد اور عورت کے درمیان انسانی حقوق میں تفریق کا فیصلہ اس نظام تمدن کے بنیادی ستون ہیں۔

عیسائی تمدن کا تاریخی عروج دو حصوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے ایک وہ حصہ جس میں تمدن پر مذہب کی حکومت تھی اور دوسرا وہ حصہ جس میں مذہب سے آزاد ہو کر تمدن کی بنیاد ڈالی گئی۔ پہلے حصہ کی روشنی تاریخ کا زمانہ رومنہ الکبریٰ کی عیسائی حکومت کے عروج کا زمانہ ہے۔ اس دور میں ”کلیسا“ کی جانب سے تمدنی حقوق میں دو باتیں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی تھیں ایک یہ کہ دنیا داروں کا طرز معاشرت مذہبی مقتداؤں کے طریق معاشرت سے جدا ہونا چاہئے اور کلیسا نے جو لباس وضع قطع اور بعض دوسرے معاشرتی امور مقتداؤں اور بڑیوں کے لئے مخصوص کر رکھے ہیں وہ عام عیسیائیوں کو اختیار کرنا منع ہیں و لاگروہ ایسا کریں تو کلیسا ان کے لئے ”سزا“ تجویز کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ انسانی حقوق کے اختیار میں مرد مختار رکھتا ہے اور عورت اکثر و بیشتر حقوق انسانی سے محروم ہے۔ مثلاً وہ بحیثیت عورت وراثت کی حقدار ہے نہ وہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتی ہے نہ اس کو مالیات میں بیج، رہن، کفالت، وکالت کا حق حاصل ہے اور نہ وہ تولیت اور شہادت کی اہل ہے۔

صدیوں کے اس عیسائی تمدن کے تباہ ہونے کے بعد مذہب سے آزادی کی بنیادوں پر جو تمدن چند صدیوں سے عیسائیت کا تمدن بنا ہوا ہے اور روشن تہذیب اور انسانی حقوق میں تشدد و ارتقا کا مدعی ہے اس تمدن میں بھی اگرچہ آج سے نصف صدی قبل تک ”عورت“ کے متعلق وہی قدیم نظریہ کارفرما تھا جو کلیسا کے نام پر روم کے پاپاؤں کی ایجاد ہے اور یورپ کے بعض حصوں میں اب بھی بڑی حد تک کارفرما ہے لیکن آج کی دنیا میں اس نے چند تبدیلیاں کر لی ہیں اور بد عمل کے اصول پر اب عورت کو بے حیائی کے درجہ تک آزادی عطا کر دی ہے اور حکومت کے اثرات کے باعث اب یہ تمدن مشرق و مغرب کی قوموں پر بھی اثر انداز ہو تا جا رہا ہے تاہم اس تمدن کے امتیازی ضد و خال یہ ہیں (۱) نسل و خاندان اور مالی استمارات

کی بنا پر اونچے طبقہ کے لئے مذہبی گرجا، کلب، سیرگاہیں، ہوٹل اور دوسرے بعض حقوق تمدن نیچے طبقے کے انسانوں سے جدا اور ممتاز ہیں اور ایک مذہب کے پیروہونے کے باوجودہ لو رکھاسنر کے کسی فرد کو "اپر کلاس" کے ان امتیازی حقوق میں حصہ دار ہونے کا قانوناً حق نہیں ہے۔ (۲) ازدواج میں الملل کو جائز رکھتا ہے یعنی ہر ایک مذہب کے مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ (۳) نہ صرف انسانی حقوق بلکہ صنفی حقوق میں بھی عورت و مرد مساوی ہیں اور ان لئے عورت کے لئے کسی قسم کے جلب کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس طرح قدیم عیسائی تمدن میں عورت، انسانی حقوق سے بھی محروم تھی وہ آج کے دور ارتقا میں اگرچہ اب بھی بعض انسانی حقوق سے محروم ہے تاہم اس کو صنفی حقوق کے فطری امتیازات و مکھیت آزاد کر دیا گیا ہے۔ یہودی تمدن کا مذہبی پس منظر صرف بنی اسرائیل کے عروج کا زمانہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا

آج کا تمدن قدیم مذہبی اور جدید یورپین آزاد تمدن کی مخلوط شکل ہے جو چند مذہبی رسوم کے علاوہ جدید تمدن ہی کا رہن منت ہے اور بنی اسرائیل کا وہ تمدن جو انبیا و رسول کی نگرانی میں ترقی پاتا رہا تھا مٹ چکا ہے اس لئے اس تمدن کی امتیازی شکل و صورت کے لئے صرف گذشتہ سطویں بیان کردہ امتیازی کا ذکر کیا جاسکتا ہے یا اس قدر اور اضافہ ہو سکتا ہے کہ ان کے یہاں بھی قدیم عیسائی تمدن کی طرح بعض تمدنی حقوق میں مقتداؤں اور تمام یہودیوں کے درمیان امتیاز تھا اور آج بھی ہے کیونکہ یہ دونوں تمدن ایک، ہی "منبع" کی روشا خیز ہیں جو اسرائیلی پیشواؤں کی مذہبی اختراعات کا رہن منت ہے۔

اور بارہی تمدن کا زرتشتی دور مٹ جانے کے بعد جس تمدن نے ان میں رواج پایا اور جس کے خدوخال آج تک ان درمیان موجود ہیں وہ مزدک کی تعلیم کا رہن منت ہے جو دور فاروقی تک پورے عروج کے ساتھ ایران میں کارفرما رہا اس لئے وہی قابل ذکر ہو سکتا ہے۔ اس دور میں معاشرتی قوانین کا اکثر حصہ تور و متہ الکبریٰ کے قوانین معاشرت سے ملتا جلتا ہے اور طرز حکومت کی یکسانیت کی وجہ سے بادشاہ، امراء و رؤسا اور عام رعایا کے تمدنی حقوق کے درمیان امتیازات بھی اسی طرح کے پائے

جاتے ہیں، البتہ عورت کے بارہ میں یہ اضافہ تھا کہ عورت ”صرف عورت ہے“ وہ نہ ماں ہے نہ بہن ہے اور نہ بیٹی یعنی ان رشتوں کے درمیان مڑک کی تعلیم میں ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ ان کا موجودہ تمدن پوری طرح اپنا تمدن نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے جنوب مغرب میں آباد ہونے کے بعد ہندو تو ان مسلم تمدن اور صہ یورپین تمدن سے مخلوط ہو گیا ہے۔

اور کچھ تمدن، ہندو تمدن ہی کی ایک شاخ ہے اور بعض جزئی فروق کے ساتھ اسی تمدن کی بنیاد پر قائم ہے اس لئے علیحدہ قابل ذکر نہیں ہے۔

بودھ مانداو معاشرتی مسائل میں ان مذہبی اور رواجی تمدنوں سے الگ؟ اسلام کا تمدن ہے جس میں انسان کے حقوق انسانیت کا معیار ان سب تمدنوں سے ممتاز نظر آتا ہے۔

تمام انسان حقوق | اسلامی تمدن نے مسطورہ بالا تمدنوں کے مقابلہ میں یہ اعلان کیا کہ ہر ایک انسان انسانیت میں مساوی ہیں | حقوق میں مساوی ہے اور انسان کی کھارت و نجاست پیدائشی شے نہیں ہے کہ نسل و خاندان سے وابستہ ہو بلکہ یا اعمال و کردار سے لازم آتی ہے۔ مثلاً شرک یا معصیات کی نجاست اور یہ روحانی نجاست ہے۔

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَذَابِهِمْ هَذَا
بے شبہ مشرکین نجس اور ناپاک ہیں لہذا اس سال کے بعد وہ
مسجد حرام کے قریب بھی نہیں آئیں گے۔

یعنی اب ان کو خدا کے پاک گھر میں ناپاک مشرک نہ رسوم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مشرکین، شرک کی وجہ سے جسمانی حیثیت سے ناپاک ہیں۔ چنانچہ مشہور محقق اسلام حافظ عماد الدین بن کثیر اس آیت کی تفسیر میں جمہور کا مسلک یہ تحریر فرماتے ہیں۔

وَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ
عَلَى نَجَاسَةِ الْمُشْرِكِ وَأَوْجَحَ

آیاہ ”مومن ناپاک نہیں ہوتا“ لیکن جمہور علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہو

فی الصغیر ”المومن لا ینجس“ کہ اس آیت سے روحانی نجاست مراد نہ نجاست بدن مراد نہیں ہے
 واما نجاست بدنہ فالجہمور اور مشرک کا بدن اور اس کی ذات (تخصیص انسانی) نجس اور
 علیٰ اندلیس نجس لبدن و ناپاک نہیں ہوتے اس لئے کہ اس آیت میں مشرک کی نجاست کی
 الذات لان اللہ تعالیٰ احل جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ ”شُرک“ ہے اور اس لئے وہ نصاریٰ اور
 طعام اهل الکتاب - یہود کے لئے بھی عام ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص کے ذریعہ
 (ج ۱ ص ۳۴۶) ان کے طعام (کھانے) کو ہمارے لئے حلال قرار دیا ہے۔

جہور کا مسلک صرف اس لئے قوی نہیں ہے کہ جہور کا مسلک ”ہے بلکہ تجاری کی صحیح روایت
 میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مسلک منقول ہے چنانچہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب مسجد میں یہ
 آیت نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبرؓ کی امامت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ
 وہ مکہ میں جا کر یہ اعلان کر دیں۔

ان لا یحج بعد هذا العام مشرک اس سال کے بعد اب کوئی مشرک (مشرک نہ روم کے ماتحت) حج
 ولا یطوف بالبيت عریان لہ نہیں کر سکتا اور نہ کوئی برہنہ ہو کر طواف کر سکتا ہے۔

اس لئے مسلم ہو یا کافر جو حدیث مشرک اس کا بدن اور اس کی ذات نجس اور ناپاک نہیں ہے جس کے
 لمس سے کوئی شے ناپاک ہو جائے کیونکہ ”شُرک“ نجاست روحانی ہے نجاست بدنی نہیں ہے۔

بہر حال ”انسان“ میں نجاست یا اعمال و کردار سے آتی ہے اور یہ روحانی نجاست ہے اور یا کسی ناپاک
 شے کے وقتی طور پر کسی حصہ جسم پر لگ جانے سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً بیشاب پار خانہ یا شراب سے جسم کا ملوث ہونا
 اور یہ جسمانی نجاست ہے جو پانی یا مٹی سے دور ہو جاتی اور اس حصہ جسم کو پاک کر دیتی ہے اور اس میں بھی مسلم
 اور مشرک کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے چہ جائیکہ کافروں اور مشرکوں کے درمیان اونچے اور نیچے ذات کے
 فرق سے کوئی امتیاز ہو۔

اسلامی تمدن کی اس قانونی دفعہ کا مفاد یہ ہے کہ اسلامی تمدن میں نہ کوئی ”اچھوت“ ہے اور نہ کسی (چھوت) ہے بلکہ ہر ایک انسان کا جسم اور بدن اپنی ذات اور انسانیت کے لحاظ سے پاک ہے۔

اسلامی تمدن کا یہ امتیازی فیصلہ قرآن اور حدیث کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اور صرف کسی مجتہد کے اجتہاد اور کسی فقیہ کے تفقہ کا رہن منت نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ سوسائٹی کے ارتقائی منازل کا قدرتی نتیجہ ہے اگرچہ اس میں بھی بہر حال اسلام ہی کی بڑی ثابت ہوتی ہے جس نے انسانیت کے اس ارتقائی درجہ کا سب سے پہلے اعلان کیا کہ انسانی حقوق میں تمام انسان برابر ہیں ”قرآن عزیز میں اس حقیقت کا اعلان متعدد مقامات پر اس طرح کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَوْرَثَكُمْ مِنْهَا بَنِينَ وَبَنَاتٍ وَمِنْهَا رِجَالٌ وَأُنثَىٰ ۚ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَارْزُقُوا مِنْهُ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي هُوَ الْغَنِيُّ الْغَنِيُّ ۚ (آلہ)

سے لوگو! تم اپنے پروردگار کا خوف کرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو دنیا میں کثیراً اور نساءً (الآیہ) پھیلا دیا۔

یعنی انسانی آبادی جس میں مومن و مشرک دونوں ہی شامل ہیں ”سب انسان (آدم علیہ السلام) کی اولاد ہیں انسانیت کے لحاظ سے تمام انسانی دنیا ایک ہے یہاں کوئی ”اچھوت“ نہیں اس لئے کہ وہ آدم علیہ السلام کے علاوہ کسی دوسرے باپ کی جو رحم سے ناپاک پیدا کیا گیا ہو“ اولاد نہیں ہے اور نہ کسی سے یہاں ”چھوت“ کا معاملہ درست ہو اس لئے کہ سب انسانی دنیا کا گوشت پوست ایک ہی باپ (آدم) اوراں (حواء) کے گوشت پوست کا جز ہے چنانچہ شیخ سعدی (علیہ الرحمہ) نے قرآن عزیز کی اس آیت کے مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے ۵

بنی آدم اعضائیکہ یکدیگر اند کہ در آفرینش زیک جو ہر اند
چو عضوے بدو آور روزگار دگر عضو ہارا نمائد قرار

(باقی آئندہ)

تِلْخَيْصٌ وَتَرْجَمَةٌ

حبشہ کے مسلمان

ذیل کا مضمون ”الاستیع العربی“ کے ایک مقالہ کا محض ترجمہ ہے۔

حبشہ اپنے حیوانات و نباتات اور بجائے و نواح کے لحاظ سے جزیرۃ العرب کے جنوبی حصہ سے جتنا زیادہ مشابہت اتنا افریقہ کا کوئی حصہ اس سے مشابہ نہیں۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ جزیرۃ العرب اور حبشہ میں تگنائے باب المنرب اور کھڑکھڑے سیاہی اور چمکا فاسل نہیں۔ دونوں ملک قدیم ایام سے ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ وابستہ ہیں ہجرت سے بھی پانچ یا اس سے زیادہ صدیوں پہلے یمن سے سامی لوگ حبشہ میں آکر آباد ہوئے تھے اور اپنے ساتھ ایک نظام اجتماعی ترقی یافتہ تہذیب تمدن اور ایک ایسی زبان بھی لیتے آئے تھے جس کے حروف تہجیری زبان سے بہت ملتے جلتے تھے۔ سامیوں کی اس ہجرت نے حبشہ کے تہذیب و تمدن کے ارتقا پر بہت عمدہ اثر کیا اور اس دن سے اس کی حضارت ترقی پذیر ہونے لگی۔ یہ سامی لوگ اپنے آپ کو ”جعر“ (احرار) کہتے تھے۔ ان مہاجرین کو حبشہ میں آئے ہوئے تھوڑی ہی مدت ہوئی تھی کہ انہوں نے دین مسیحی قبول کر لیا۔ ان کا لٹریچر نہایت شاندار تھا گیا تہوین صدی ہجری میں ان کی زبان بھی فنا ہو گئی۔ لیکن اس زبان کے تعلق سے جو اور چہ بولیاں پیدا ہو گئی تھیں مثلاً ”امہریہ“ اور ”تجرہ“ وغیرہ و آج تک باقی ہیں اور حبشہ کے اشراف و علما انہیں بولیوں میں گفتگو کرتے ہیں۔ قدیم زمانہ میں جنوبی جزیرۃ العرب اور مکہ اور حبشہ کے درمیان تجارتی تعلقات نہایت خوشگوار اور مضبوط تھے۔

جب اسلام آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل حبش کے ساتھ روادا بط پیدا کر لئے۔ کیونکہ

یہاں ایسے لوگ بکثرت تھے جو آنحضرتؐ کی دعوت پر لبیک کہتے تھے اور اس کی دل سے قدر کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہ حبشہ نجاشی کے پاس اپنے متبعین کی ایک جماعت بھیجی تھی جن کی نجاشی نے خاطر خواہ تواضع و ابرار کی تھی۔ پھر کچھ عرصہ یہاں قیام کرنے کے بعد جب یہ حضرات واپس ہوئے تو نجاشی نے ان کو بڑے اعزاز و اکرام سے مکہ معظمہ کے لئے رخصت کیا۔ پھر جب آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہؓ سے نکاح کیا جو ہجرت کرنیوالی خواتین میں سے تھیں تو نجاشی نے ان کے لئے ایک قیمتی تحفہ بھی ارسال کیا تھا۔ اسی حلق کا نتیجہ تھا کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو حبشہ نجاشی کے انتقال کی خبر پہنچی تو آپؐ نے مسجد مدینہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ اسی بنا پر بعد کے مورخین نے یہ لکھا ہے کہ نجاشی مسلمان ہو گیا تھا۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو لیکن تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلام حبشہ میں باقاعدہ طور پر۔ چوتھی صدی ہجری میں داخل ہوا ہے جبکہ ایک شخص جن کا نام ابادی تھا حبشہ کے تہہ بہ تہہ میں آئے اور یہاں رہ کر انھوں نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع کی۔ اس وقت سے ہر ہر اسلام کی اشاعت کا ایک مرکز بن گیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آٹھویں صدی ہجری سے پہلے ہی پہلے بلاد حبش کا نصف شرقی حصہ مسلمان بادشاہوں کی حکومت کے ماتحت داخل ہو گیا تھا انھیں بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ تھا جس کا نام ”ایفات“ تھا اس نے شہر الکوبر کو اپنا پایہ تخت بنالیا تھا جو عدس بابا سے شمالی شرقی جانب صرف ڈیڑھ سو کیلو میٹر کے فاصلہ پر ہے۔ ایفات مکہ معظمہ کے ایک شریف گھرانہ کا فرد تھا۔ اس خاندان کو حبشہ میں ایسا سوخ و اثر حاصل ہوا کہ قریب قریب تمام حبشہ ہی سندھ میں اس کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس خاندان کے وسیع اقتدار کی وجہ سے نجاشی کو اپنا نفوذ و اثر واپس لے لینے میں بڑی دقتیں پیش آئیں مگر اب حبشیوں اور قبطیوں میں تعلقات خوشگوار ہو گئے اور نجاشی نے اپنے ملک کے معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مصر سے ارباب رائے کو بلانا شروع کر دیا۔ مگر حبش کے مسلمانوں نے اب اپنا ریح مصر کی طرف کر لیا اور وہ اپنے بچوں کو تعلیم و تربیت کے لئے مصر بھیجنے لگے حبشی مسلمانوں کی اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں میں بڑے

بڑے علما اور فضلاء پیدا ہوئے جو علوم و فنون اسلام میں بڑی مہارت و بصیرت رکھتے تھے۔ یہ مسلمان اپنے آپ کو جبرتی، کھانا پانسہ کرتے تھے۔ اسی نسبت سے ان علما کو بھی ”جبرتی“ کہا جاتا تھا۔

۱۹۳۲ء میں ایک صوبائی شخص احمد حیران نے بعض بلاؤں پر قبضہ کر لیا اور شمال کی جانب سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کو شکست ہو گئی اس سلسلہ میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس جنگ کی وجہ سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات خراب نہیں ہوئے بلکہ ان کا تعاون بدستور باقی رہا اور اسلام کی نشر و اشاعت میں بھی کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوا۔

۱۵۳۸ء میں امام یمن نے حبشہ ایک وفد بھیجا تھا جس نے اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ بلویل نے جو حیویتی کے پاس واقع ہے جندرتک جو اس زمانہ میں حبشہ کا دارالسلطنت تھا۔ اس وفد نے ہر جگہ مسلمانوں کو خوش حال اور باثروت و رفائیت پایا ہے۔ ان مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی تھی جو حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کے علاوہ خود دارالسلطنت جندرتک کی آبادی کا بڑا حصہ مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ گیارہویں صدی ہجری میں جالا کے قبائل بھی اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اسی طرح علاقہ بحرہ کے باشندے جو شمال میں واقع ہے آج بکثرت مسلمان ہیں حالانکہ بارہویں صدی ہجری میں یہ لوگ مذہب عیسوی کے ہی پیرو تھے۔

اگرچہ مردم شماری کا کوئی ایسا صحیح اور مکمل نقشہ موجود نہیں ہے جس پر پھر وسر کیا جائے۔ تاہم عام طور پر جو معروف ہے وہ یہ ہے کہ حبشہ میں پانچ یلیون مسیحی ہیں، چار یلیون مسلمان اور تین یلیون بت پرست ہیں۔ بظاہر یہ عدد بہت معلوم ہوتے ہیں تاہم نسبت صحیح ہے سب بت پرستوں میں بھی اسلام کی طرف خاصہ میلان پایا جاتا ہے اریتریا کی طرف آبادی مسلمان ہے اور صومالیہ برطانوی جو پہلے اٹلی کے قبضہ میں تھا اس کی توکل آبادی مسلمانوں پر ہی مشتمل تھی۔

حبشہ کے مسلمان جو اپنے آپ کو ”کل جبرتی“ کے نام سے پکارتے ہیں راسخ العقیدہ مسلمان

ہیں۔ ان میں اسلامی غیرت بزرگ اقم ہے۔ لیکن ہاں دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے مقابلہ میں ان کی تعلیم کم ہے۔ ان میں عربی جاننے والے کم ہیں، ان کی زبان امہریہ ہے جسے وہ عربی خط میں لکھتے ہیں۔ اس زبان میں انھوں نے قرآن مجید کے بعض پاروں اور سورتوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ یوں تو مسلمان بچوں کو اکثر و بیشتر دین کے مبادیات کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسجدوں میں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے اس لئے جس مسلمان کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی ہوتی ہے اسے قاہرہ کا رخ کرنا پڑتا ہے۔

لیکن اب چند برسوں سے خود حبشہ میں بھی مسلمانوں کی تعلیم کا اچھا بندوبست ہو گیا ہے اس سلسلہ میں وہاں متعدد مدارس قائم کئے گئے ہیں اور کئی ایک نوجوان مسلمانوں کی انجینس بھی بڑے بڑے شہروں میں قائم ہوئی ہیں۔ گذشتہ صدی ہجری کے آخر میں انحطاط عام اور حبشہ اور مصر کی باہم جنگوں کے باعث جن کا سلسلہ ۱۲۹۵ء تک جاری رہا مسلمانوں اور حکومت کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے۔ لیکن شاہ نلیگ اور موجودہ شاہ صیلا سلاسی کی حکومت میں حالت بدل گئی اور اب وہاں کی حکومت مسلمانوں کے وجود کی اہمیت کو محسوس کرنے لگی ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ مسلمانوں کو حکومت کے معاملات میں زیادہ شریک کیا جائے۔

سنہ ۱۳۵۰ء سے شاہ حبش صیلا سلاسی نے بڑے بڑے علماء اسلام کی خدمات اس لئے حاصل کرنی شروع کر دیں کہ یہ حضرات مختلف قبیلوں کا دورہ کر کے حکومت کے اغراض و مقاصد کی توضیح کریں اور اس طرح حکومت کے لئے ان کی تائید حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ہی صیلا سلاسی نے مسلمانوں کو بڑی رقیں اس غرض سے دیں کہ وہ ان سے اپنے لئے مدارس و مساجد کی تعمیر کریں۔ اور مزید برآں یہ بھی کیا کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلمان قاضی مقرر کر دیئے۔

اسی اثنا میں اٹلی اور حبش کے درمیان جنگ کا آغاز ہو گیا۔ اس جنگ میں اٹلی نے مسلمانوں کی رفا کو اپنے حق میں کرنے کے لئے بڑی جدوجہد کی، بڑی بڑی رقیں صرف کیں لیکن مسلمانوں کو اچھی طرح معلوم

تھ کہ اُنی کا رویہ ان بھائیوں کے ساتھ جوابانیہ میں آباد ہیں کیسے؟ اس لئے وہ اُنی کے دام میں نہ پھنسے اس کے برعکس ان لوگوں نے فوراً ایک جمعیت اسلامیہ قائم کر لی، جس کے صدر شیخ عمر ازہری تھے اور جس کو امام یحییٰ کے نمایندہ کی امداد حاصل تھی، اس جمعیت کے ماتحت حبشہ کے مسلمانوں نے پورے اخلاص اور وفا شعاری کے ساتھ شاہ حبش کی امداد کی۔ اکثر اہل قافہ عربوں نے نجاشی کو اپنے مویشی پیش کئے تاکہ وہ ان سے اُنی کے خلاف جنگ میں کام لے سکے۔ مسلمانان حبش کے علاوہ دور دراز کے اسلامی ممالک نے بھی اس جنگ میں نجاشی کی مدد میں برا حصہ لیا۔ چنانچہ مصر و شام سے کثرت و فود یہاں آئے اور انھوں نے اپنی رضا کارانہ خدمات پیش کیں۔ لیکن اُنی کے جدِ یثیم کے اہل حق کے مقابلہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوا اور حبشہ اطالوی اقتدار کے ماتحت آگیا۔

پانچ برس تک اطالوی حکومت کے پنجیں گزنا رہنے کے بعد اب پھر اتحادیوں کی مدد سے حبشہ آزاد ہو گیا ہے اور وہاں کے مسلمانوں اور مسیحیوں میں جو تعلقات پہلے تھے اب وہ اور بھی شگفتہ ہو گئیں

(رع. ص. -

علامہ ربی

کوڑھ سے شائستہ رہی ہے۔ اے اے ایک نیکو دل ہے، جو ہر مظلومی
اصلی طرحی ہو کر مرید، کو کہہ کر خود بخود مریدانہ زندگی
تسلیم بخدا کر کے قرآن شریف سے ہر نیکو خیر کے احسانات میں
دلاویں، جو سچا احسان و کلمات اور جو عزت و کلمات اور
تاریخہ میں رہی نہایت دراصل کے احسانات اور عزت کے
اسان کی سرحدیں کاغذ کے ہیں مگر ان کی بات اور ہر نیکو
کے لئے یہ عزت و عزت کا مظاہرہ کیا۔ وہ ہے کوئی کوشش اور
۵۰۰ جو ہر ایک کی دل سے اور کوئی نہ کوئی کوشش کی ہو عالم
شائستہ رہی ہے، عطاوارہ کی اس کی ہر نیکو سے اعلیٰ سے
زیادہ نیکو کش کے لئے ہے، ہر نیکو عطاوارہ کے لئے ہیں۔

مٹا ہیر محلے ہند

حضرت علامہ شبیر عثمانی، حضرت علامہ شبیر احمد علی، حضرت علامہ
حفصہ الرحمن بہاروی، حضرت مولانا محمد طیب دہلوی، دیگر بزرگ علماء
کے متعلق بہترین آراء کا اضافہ فرمایا ہے۔

کتابت و طباعت عمرہ، مصلح سوسائٹیز، صفحہ ۱۰۲، قیمت ۱۰/-
حصہ دوم ۱۱۲ صفحات، قیمت دس آنے (۱۰/-)

مکتبہٴ پرہیزان، دہلی، قریب راولپنڈی

ادبیتا

نعرہ مردانہ

از جناب نہال سیوہاروی

زمانہ اذیت رساں ہو تو کیا ہے مرادعی آسماں ہے تو کیا ہے
ہزار ایسے بارگراں ہوں تو کیا غم حیات ایک بارگراں ہو تو کیا ہے
سلامت مرادوقی ایداپسندی کڑی منزل امتحاں ہے تو کیا ہے
بڑے جامرے توسنِ عزم و ہمت ہر اک گام پر پختواں ہے تو کیا ہے
فضا تلکے تیرہ ساماں رہنے گی فضا پر مسلط دہواں ہے تو کیا ہے
فروغِ سحر ہے مرے ہر نفس میں شبِ تاریکیت فناں ہو تو کیا ہے
ہجومِ تباہی سے میں کھیلتا ہوں تباہی کا ہر سونشاں ہے تو کیا ہے
ہواؤں کے تیور ہیں برہم تو کیا غم بلاؤں کا خیر رواں ہے تو کیا ہے
بنالوں کا ایسے ہزار آشیاں میں اگر شعلہ زن آشیاں ہے تو کیا ہے
میں کیوں جو گردوں پہ گرم فغاں ہو فغانِ رسمِ اہل جہاں ہے تو کیا ہے
ڈروں کیا جھلے زمین و زماں سے نہیں ہے تو کیا ہے زماں ہے تو کیا ہے
مرادیس میری امیدوں کا گلشن اگر نذرِ جو رخرزاں ہے تو کیا ہے
بنادوں گا اکدن اسے خلدِ آدم بہنم یہ ہندوستان ہے تو کیا ہے

برائیں جذبہ ہمت خویش نازم

من آنم کہ ہر نیش رانوش سازم

قافلہ شوق

از جناب روش صدیقی

وہ سادگی ناز وہ معصوم نگاہی اعجاز ہے منجملہ آیات الہی
کیا جرم محبت سے بھی انکار ہے تجھ کو معلوم ہے اے دل تری ناکردہ گناہی
وہ خود بھی تو ہیں قافلہ شوق میں شامل تنہا تو نہیں قافلہ شوق کا راہی
کچھ میری خموشی بھی تھی غماز محبت اس پر ترے اندازِ تغافل کی گواہی
تعمیر محبت کو یہ آغاز مبارک ہر عالم محسوس ہے بیتابِ تباہی
ہیں حسن سراپا مری شبائے تصور ان سے بھی جس ہر تری زلفوں کی سیاہی
خاکِ درِ محبوب سے نسبت ہر روش کو چھو جائے نہ قدموں کی کہیں افسر شاہی

غزل

از جناب سید علی حسنین صاحبِ زیبا ایم۔ ۱۰

وہ دل جو کیفِ حسن و عشق کا حامل نہیں ہوتا وہ چاہے اور جو کچھ بھی ہو لیکن دل نہیں ہوتا
طریقِ عشق میں گم گشتی ہے رہنما شاید بھٹکنے پر بھی میں آوارہ منزل نہیں ہوتا
میں خود اک دامن گردابِ کلاغوش طوفان ہوں میں خود اک سیل ہوں آسودہ ساحل نہیں ہوتا
قسم پروانہ آتشِ بجاں کی کھل کے کہتا ہوں جمالِ شمع و جگر می محفل نہیں ہوتا
معاذ اللہ یہ حق اور اہل حق کے ہنگامے بایں شورشِ کبھی ہنگامہ باطل نہیں ہوتا
نہیں کچھ اور گر تسکینِ مایوسی تو ہے زیبا غمِ امید ہی امید کا حاصل نہیں ہوتا

غزل

از جناب شعیب خزی صاحب بی۔ اے (جامعہ عثمانیہ)

وہ عالم بنا لے ارے کرنے والے	کہ ہر گام پر تجھ کو ساتی سنبھالے
غم زندگی کا گلہ کرنے والے	غم زندگی کو تمنا بنا لے
زمانے کی تشنہ نظر کی دعا لے	یہ طور و تجلی کی قیدیں اٹھالے
سمجھتی رہی اس کو دنیا تبسم	مچلتے رہے میرے ہونٹوں پہ نلے
ابھی وہ مخاطب نہیں تجھ سے دل	یہ لمحے غنیمت ہیں کچھ مُسکرا لے
جنوں کچھ تو کر احترام تجلی	وہ آئے وہ آئے نگاہیں بھکا لے
یہی کشمکش زندگی بن گئی ہے	تمنا بگاڑے تمنا سنبھالے
خزین گر رہا ہے کسی کی نظر سے	اگر ہو سکے تو زمانہ سنبھالے

وقت

از جناب باقر رضوی۔ بی۔ اے

سست رفتاری عیاں ہر وقت کی اس کے لئے	جو کسی مہر و سے ملنے کی تمنا میں بجے
وقت کی رفتار اس کے واسطے اک سیل تیز	رخ ہراس و خوف سے جس کے ہوس گریم ستیز
وقت اس کے واسطے چلتی ہوئی توار ہے	ہم کے احساسات کے پہلو میں نوکِ خار ہے
وقت اس کے واسطے اک لکڑا بر رواں	ہے جو شعر و شاہد و نعمات کے بل پر جواں
وقت کی لواں کے آگے جیسے آندھی میں چراغ	ہوئے الفت سے روشن جس کے سینے کا ایلاغ

تبصرہ

سوشلزم | مرتبہ مولوی عبداللطیف صاحب اعظمی، تقطیع خورد ضخامت ۱۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ روپے، ارادۂ علمیہ دہلی، قزول بارغ

یہ سوشلزم سے متعلق ان چند مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف اصحاب کے قلم سے مختلف اخبارات میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ کے شائع کرنے کی غرض سے متعلق لائق مرتب لکھتے ہیں۔ ہندوستان میں سوشلزم کی مخالفت جس نہج پر کی جا رہی ہے اسے پیش نظر رکھ کر ابھی تک کوئی کتاب یا رسالہ نہیں لکھا گیا۔ یہ مجموعہ اس کمی کو دور کرنے کے لئے شائع کیا جا رہا ہے، لیکن افسوس ہے کہ ان مضامین میں شروع کے دو مضمون "کیونزم اور اس کے مبادی و مقاصد" کارل مارکس اور سوشلزم کیا ہے" جی۔ ڈی۔ لیچ کول کے سوابق سب مضامین سرسری اور جذباتی ہیں جن سے عام قارئین کے دل میں وقتی طور پر بیجان تو پیدا ہو سکتا ہے، لیکن ایک وہ شخص جو سنجیدگی اور تحقیق سے سوشلزم کے متعلق ذہنی اطمینان پیدا کرنا چاہے اس کی تسکین بالکل نہیں ہو سکتی، اتحاد اور بے دینی کے اعتراضات محض سطحی ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ جس جماعتی نظام کی بنیاد محض معاشی دشواریوں کے حل کرنے پر رکھی جائے اور انسان کے روحانی مقتضیات کو اس میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو وہ کس حد تک انسانی سوسائٹی کے لئے عام فلاح و بہبود کا کفیل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں جو مقاصد پیدا ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ صرف سرمایہ داری نہیں ہے بلکہ اور بھی بہتر سے دروازے ہیں جن سے یہ خرابیاں رونما ہوتی ہیں اور جب تک ان سب دروازوں کو بند نہیں کیا جائیگا دنیا میں انسان امن اور چین کی زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ کارل مارکس نے اپنی کتاب Capital میں تاریخ عالم پر ایک بیسٹ تبصرہ کر کے جنگوں اور عام بے انصافیوں کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہو وہ انسانی

فطرت کے متعلق ایک نہایت محدود نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے اس لئے ظاہر ہے جو نظام ایسے محدود نقطہ نظر کا ترجمان ہو وہ نہ دیر پا ہو سکتا ہے اور نہ اس میں عالمگیر بننے کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔

شہاب ثاقب | از حکیم عبداللہ رشید نواب رشد کی صاحب تقطیع خورد ضخامت ۲۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ روپے۔ ادارہ ادب جدید شاہراہ عثمانی حیدر آباد دکن۔

اس نظم میں حکیم صاحب نے آدم و ملائکہ کے اس واقعہ کو نظم کیا ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو فرشتوں نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ ہم تو آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اور انسان دنیا میں خونریزی کریں گے۔ اللہ نے فرمایا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔ اس کے بعد فرشتوں کا اور آدم کا امتحان لیا گیا۔ فرشتے ناکام رہے اور آدم کا میاب ہو گئے۔ پھر خدا کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کیا جائے۔ فرشتوں نے فوراً اس حکم کی تعمیل کی مگر شیطان نے سرکشی دکھائی اور وہ ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ ایزدی ہو گیا۔ یہ پورا واقعہ قرآن میں مذکور ہے اور نظم میں بھی واقعہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے لیکن ہمارے خیال میں شیطان کی نسبت مصنف کے یہ دو شعر صحیح نہیں۔

غلط ہے یہ کہ وہ ماری حقیقت میں فرشتہ تھا ہوئی گر قلب ماہیت تو بی طرفہ کرشمہ تھا

یہ ممکن ہے کہ شیطان نے فرشتوں کو ابھارا ہو برونگ اعتراض ان کو اسی کا کچھ اٹا لارہو

زبان و بیان کے پچھلے پن سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں فیجاء الملائکۃ کلہم اجمعون االالبیس ہے مفسرین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ اس آیت میں استنثار متصل ہے یعنی البیس پہلے فرشتہ ہی تھا لیکن سجدہ نہ کرنے سے شیطان بن گیا اور اسی بنا پر کان من الجحیم میں یہ حضرات کان کو ہمارے معنی میں لیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک جماعت کا خیال اس کا موید نہیں ہے۔ لیکن جس چیز کی قائل علماء کی ایک معتد بہ جماعت ہو اور خود قرآن کے الفاظ سے وہ مفہوم متباد و بھی ہوتا ہو اس کو قطعی

طور پر غلط کہنا بڑی دہیہ دہیری اور جرات کا کام ہے۔ پھر شیطان کے متعلق یہ گمان کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس نے فرشتوں کو بہکا یا ہوگا کیونکہ شیطان تو شیطان نہای ہے انکار سجدہ کے بعد۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شیطان نہ تھا۔ اس لئے بھکانا کس طرح پایا جاسکتا ہے۔ بہر حال مجموعی حیثیت سے نظم دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

سلاسل | از جناب جاں نثار اختر ایم۔ اے۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ ڈسٹ کوڑ خوبصورت قیمت غیر پتہ، دکتب خانہ علم و ادب دہلی۔

جاں نثار اختر بہ قول جوش ملیح آبادی کے "ہماری جدید شاعری کے اختر تابندہ ہیں۔ ایک ایسے اختر تابندہ جس کے اندر آفتاب چھپا ہوا ہے اور جو پوری تانبائی کے ساتھ دنیا کے ادب کو جگمگا دینے والا ہے" جاں نثار کے کلام میں مظلوم انسانیت کی درد انگیز چیخیں اور پھیرے ہوئے شباب کے وجد آفریں ترانے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں وہ کبھی مزدوروں اور کانوں کی حالتِ زار پر آنسو بہاتے ہیں اور کبھی کسی ایک مجسمہ ناز کو خطاب کر کے اپنے دل آرزو مندی و ادواتِ نہانی صاف صاف بیان کرنے لگتے ہیں جس میں کہیں کہیں مد سے زیادہ شوخی اور نگہنی پیدا ہو جاتی ہے۔ تاہم مجموعہ کلام سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ وہ فطری شاعر ہیں اور انھوں نے محض فٹن کے طور پر شعر کہنے کی خونیں ڈالی ہے۔ پھر چونکہ آجکل کے بعض مشہور نوجوان شعرا کے برعکس تعلیم یافتہ بھی ہیں اس لئے اصول فن اور زبان و بیان کے انعام سے بھی ان کے اشعار خالی ہوتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں کے کلام کا مختصر انتخاب ہے جس میں چھوٹی بڑی ۳۸ نظمیں، غزلیں اور قطعات شامل ہیں۔ ادبی حیثیت سے یہ مجموعہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

شمع انجمن | از جناب صادق انجیری صاحب ایم۔ اے۔ دہلوی تقطیع خورد ضخامت ۱۹۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت غیر گردش خوبصورت پتہ، دکتب خانہ علم و ادب دہلی۔

صادق انجیری صاحب آجکل کے ان افسانہ نگاروں میں سے ہیں جو ادب کی اس صنف میں

فن کار کی حیثیت رکھتے ہیں اور جو موضوع اصطلاح "ٹیکنک" سے پورے طور پر باخبر ہیں۔ زبان کی شستگی اور عذریہ ورثہ میں ملی ہے۔ اس سے پہلے صادق صاحب کے افسانوں کا ایک مجموعہ "چراغِ حرم" کے نام سے شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے اب انھوں نے یہ دوسرا مجموعہ شائع کیا ہے جس میں سولہ افسانے شامل ہیں، ان کا موضوع زیادہ تر سماجی اور معاشرتی اصلاح ہے، واقعیت کا رنگ پلاٹ میں بہت نمایاں ہے۔ امید ہے کہ "شیخ الجمن" کو بھی "چراغِ حرم" کی طرح مقبولیت حاصل ہوگی۔

بن باسی دلیوی | از اشرف صبوحی صاحب دہلوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ گرد پوش خوبصورت قیمت بجا پتہ مکتب خانہ علم۔ ادب جامع مسجد اردو بازار دہلی۔

اشرف صبوحی صاحب دہلی کے ان چند نوجوان اربابِ قلم میں سے ہیں جن کو دلی کی ٹکسالی زبان میں لکھنے اور بات چیت کرنے کا بڑا اچھا سلیقہ ہے۔ موصوف کے قلم سے متعدد دھوٹی بڑی کہانیاں شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔ اب انھوں نے ایک انگریزی ناول کا ترجمہ بن باسی بھول کے نام سے شائع کیا ہے یہ ترجمہ عام ترجموں کے بخلاف اس اعتبار سے آزاد ترجمہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں مترجم نے اصل کے ناموں اور مقامات کے بجائے ہندوستانی نام اور مقامات استعمال کئے ہیں جس سے یہ فائدہ ہو گا کہ پڑھنے والے کو ترجمہ میں اصل کا لطف آئیگا۔ افسانہ کا موضوع انسانی تمدن کی ابتدائی حالت ہے کہ یہ لوگ اس عہد میں کس طرح رہتے پتے تھے۔ ان کا لباس کیا تھا۔ معاشرت کے آداب، خیالات و عقائد، رسم و رواج۔ اور توہمات و مظنونات اور مشاغلِ حیات و واجبات زندگی کیا تھے۔ ان کی محبت کیسی سادہ اور ان کی فطرت کس درجہ بھولی بھالی ہوتی تھی۔ اس میں ایک حد تک مغربی علماء کے ان افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو وہ انسان کے ابتدائی دور تمدن و معاشرت میں متعلق رکھتے ہیں۔ ممکن ہے یہ واقعات ہندوستان کے ابتدائی تمدن کے خاکہ سے مختلف ہوں اور اس لئے ان سے کوئی تاریخی فائدہ مرتب نہ ہو سکے۔ بہر حال افسانہ اپنی افسانوی حیثیت میں بہت دلچسپ اور کامیاب ہے۔ ایک مرتبہ شروع کر دینے کے بعد ختم کئے بغیر اس کو ہاتھ سے رکھ دینا گوارا نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کا عروج اور زوال

از جناب مولانا سید احمد صاحب ایف۔ اے۔ ڈی۔ برہان

مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ، ان کے عروج و زوال کی ایک حیرت انگیز مگر ساتھ ہی عبرت آموز داستان ہے۔ اس کتاب میں اولاً خلافت راشدہ، اس کے بعد مسلمانوں کی دوسری مختلف حکومتوں، ان کی سیاسی حکمت عملیوں اور مختلف دوروں میں مسلمانوں کے عام اجتماعی اور معاشرتی احوال و واقعات پر تبصرہ کر کے ان اسباب و عوامل کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مسلمانوں کے غیر معمولی عروج اور اس کے بعد ان کے حیرت انگیز انحطاط و زوال میں موثر ہوئے ہیں۔ اس کتاب کو پڑھ کر مسلمانوں کو اپنی تاریخ کے چہرہ کے تمام اچھے اور بُرے خط و خال بیک وقت نظر آسکتے ہیں اور اس کی روشنی میں وہ اپنے مستقبل کے لئے کوئی لائحہ عمل تجویز کر کے ایک معین اور سیدھی راہ پر گامزن ہو سکتے ہیں قیمت پندرہ

قص القرآن حصہ دوم

از مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی رفیق اعلیٰ ندوۃ المصنفین

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات و معجزات کے لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں ہو چکا ہے۔ قص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوۃ المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔ قیمت چار روپے۔ مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

لئے کا پتہ:- منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قزو لبلغ

برہان

شماره (۵)

جلد دہم

جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ بمطابق مئی ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

۳۲۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
		۲۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک
۳۲۵	حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی	استدلاک و تصحیح
۳۲۸	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام غامدیؒ
۳۴۳	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب یوہا روڈی	۴۔ اصلاحی تہذیب
		۵۔ تلخیص و ترجمہ :-
۳۸۹	ع۔ ص	۶۔ ترکی مسئلہ امس :-
		۷۔ ادبیات :-
۳۹۳	جناب روش صدیقی	کلام روش
۳۹۵	جناب المظفر نگری	اقتصادی مرکز
۳۹۷	ج۔ م	۸۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

یوں تو ہر قوم کی ترقیات میں اس کے تعلیمی نظام کی عمدگی کو سہ زیادہ میں دخل ہوتا ہے لیکن جب کوئی قوم اپنا سیاسی اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو اس وقت یہ ضرورت بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سیاسی بیچارگی کے عالم میں اب اس کے پاس صرف تعلیمی نظام کا ہی ایک ایسا جوہر رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے افواج میں قومی روایات خصوصاً کا احترام باقی رکھ سکتی ہے اور جس کے تحت وہ بہتر فلاح و غالباً تمام میں عظم اور غم ہو جائیگا محفوظ رہ سکتی ہے۔

پہلی وجہ سے کہ اس کے مسلمانوں کی سیاسی اقتدار و عظمت سے محروم کر دیئے گئے تو اس ملک کے دوران ایشیائی مفکرین و ارباب رائے نے مسلمانوں کی تعلیم کی طرف توجہ کی اور دن رات کی جدوجہد کے بعد مختلف تعلیمی ادارے قائم کئے، علیگڑھ میں سرسید اور ان کے رفقاء نے سرسنتہ العلوم کی بنیاد رکھی جو آج ہندوستان کی ایک عظیم الشان یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہے۔ دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور ان کے ساتھیوں نے دیوبند میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جو آج نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام براعظم ایشیاء کی سب سے بڑی اسلامی اور دینی علوم و فنون کی درگاہ ہے۔ دونوں کا مقصد مسلمانوں کو ان تباہ حالیوں سے بچالینا تھا جن سے حکومت چین جانے کے باعث وہ دوچار ہو سکتے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ سرسید کے پیش نظر مسلمانوں کی دنیوی فلاح تھی اور علمائے دین ان کی اس جماعت کا مقصد ملانوں کی دینی اور مذہبی حیثیت کا بقا و تحفظ۔ اور ان کو حکومت تسلط کے تہذیبی و تمدنی اثرات سے بچالینا تھا۔

یہ دونوں ادارے جن مقاصد کے ماتحت قائم کئے گئے تھے ان میں کامیاب رہے، علیگڑھ نے ایک مسلمان پیدا کئے جو حکومت کے عہدوں اور دفتروں پر قبضہ کر سکیں اور دیوبند نے ایسے علماء کی جماعتیں نکالیں جنہوں نے ناموفق حالات و ماحول میں دینِ قیم کا بھرم رکھ لیا۔ اور اس کے پرچم کو ہسنگوں نہیں ہونے دیا۔ ان دونوں

تعلیمی اداروں کا مقصد اگرچہ مسلمانوں کی فلاح و بہبود ہی تھا لیکن دین اور دنیا میں جو فرق و امتیاز ہے وہ ان اداروں کے طریق عمل میں رونما تھا۔ دونوں دو مختلف سمتوں میں جا رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حلیف ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کے شدید مخالف اور حریف ہو گئے۔ اس تقابلی پر جو اثرات مرتب ہوئے وہ آج برائے العین مشاہدہ میں آ رہے ہیں۔ ایک نے اپنی توجہ مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی پر مرکوز کر لی اور ان کی دینی بد حالی و ابتری کی ذرا پروا نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان ڈپٹی کلکٹر، کلکٹر اور سپرنٹنڈنٹ ہو گئے۔ مگر شکل و صورت اور وضع قطع کے لحاظ سے یہ لوگ ایسے تھے کہ گویا فرنگی تہذیب کی مشنری کے کل پرزے بن گئے تھے۔ دوسری طرف اکثریت ایسے علماء کی تھی جو اسلامی علوم و فنون میں دستگاہ کا کل رکھنے کے باوجود وہ اس قابل نہیں تھے کہ جدید علمی دنیا کی بزمِ نوائیں میں پنجرِ اسلامی مسائل کو سمجھا سکتے۔

اس صورتِ حال کے باعث بعد میں دو درگاہیں اور پیدا ہوئیں۔ ایک ندوۃ العلماء لکھنؤ اور دوسری جامعہ ملیا اسلامیہ۔ ان میں سے پہلی درگاہ کا مقصد یہ تھا کہ علماء کو قدیم علوم کے ساتھ بعض ضروری علوم عصریہ سے بھی آگاہ کیا جائے اور ساتھ ہی قدیم نصابِ تعلیم میں جو نقائص ہیں ان کی اصلاح کی جائے دوسری درگاہ یعنی جامعہ کا مقصد علماء کا پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ ایسے گریجویٹ مسلمانوں کی پیداوار تھا جو مغربی علوم و فنون کے ساتھ دینیات اور اسلامیات سے بھی آگاہ ہوں اور جنہوں نے تعلیم محض تعلیم کے لئے حاصل کی ہو نہ کہ حکومتِ موقتہ کے دفاتر میں ملازمت حاصل کرنے کے لئے۔ غرض یہ ہے کہ تمام ہندوستان میں مسلمانوں کی یہی کل چار قومی درگاہیں تھیں جو اپنے اپنے سطحِ نظر کے ماتحت کام کر رہی تھیں۔ ایک خالص دینی دیوبند، دوسری خالص دنیوی یعنی علیگڑھ، تیسری دینی مگر دنیا آمیز، ندوہ۔ چوتھی دنیوی مگر دین آمیز یعنی جامعہ ان درگاہوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز تربیت کے ماتحت جو افراد پیدا کئے وہ خواہ ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف بھی ہوں لیکن یہ واقعہ ہے کہ ان حضرات نے مسلمانوں کی قومی زندگی کو اپنے علم اور کردار سے ضرور متاثر کیا۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کیسی ہی ہو لیکن بہر حال محمد علی۔ شوکت علی۔ اور حسرت موہانی جیسے

اس کے فرزندوں پر ہندوستانی مسلمانوں کو اب بھی ناز ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اسلامی ہند کا مورخ شیخ الہند سید محمد انور شاہ کشمیری، عید الفطر سندھی کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اربابِ ندوہ و جامعہ نے تعلیم اور تصنیف و تالیف کے میدان میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بھی مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی کی تاریخ میں لائقِ فخر و شہرت ہیں۔

لیکن یہ جو کچھ آپ نے سنانا درگاہوں کا کل کا حال تھا۔ آج ان سب کی جو حالت ہے وہ حد درجہ مایوس کن اور تشویش انگیز ہے۔ جامعہ اور علی گڑھ پر تو کچھ بھی فرصت میں تفصیلاً لکھا جائیگا۔ ندوہ اور دیوبند دونوں کی موجودہ حالت یہ ہے کہ اب یہاں تعلیم و تعلم سے زیادہ اربابِ سیاست کی اقتدار طلبی کے ہنگامے گرم رہتے ہیں۔ ابھی پچھلے دنوں دفترِ برہان میں طلباءِ ندوہ کا جو طویل مراسلہ موصول ہوا تھا اگر اس میں کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ ندوہ اپنی تعلیمی خصوصیات سے روز بروز دور ہوتا چلا جا رہا ہے اور وہ اپنی انفرادیت کھو کر عام عربی کے مدارس کی صف میں شامل ہوتا جا رہا ہے۔ اب بہادیند تو اس کا حال ندوہ سے بھی زیادہ المیہ ناک ہے جو درگاہِ مسلمان طلبہ کی خالص تعلیمی اور اخلاقی تربیت و اصلاح کے لئے قائم کی گئی تھی اور جہاں کے علماء کے لئے اربابِ باطن ہونا بھی ضروری سمجھا جاتا تھا اب وہ اقتدار طلبی کی جنگ کا میدان بن کر رہ گئی ہے۔

اگرچہ دیوبند کی علمی خصوصیت و شان تو حضرت شاہ صاحبؒ کی علیحدگی کے وقت ہی رخصت ہو گئی تھی، لیکن اب تو بالکل ہی اندر صیر نظر آتا ہے۔ پرانے اور تجربہ کار اساتذہ کی جگہ نامعروف اور نا تجربہ کار مدرسین رکھے جا رہے ہیں اور پھر لطف یہ ہے کہ ان لوگوں کے ناموں کے ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لکھ کر مسلمانوں کو فریب دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

فالی اللہ المشتکی ومنہ المرتجی

شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک

استدراک و تصحیح

از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی

ہمارے دوست عام طور پر جانتے ہیں کہ جب سے ہند میں واپس آئے ہم نے کسی سیاسی جماعت سے - پورے اشتراک کا کبھی ارادہ نہیں کیا۔ بلکہ ایک ایسے فکر کی دعوت دیتے رہے جو ملک کی عام ذہنیت و بہت دور ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ جو پارٹی امام ولی اللہ کی فلاسفی پر بنے گی۔ وہی ہماری وطنی و ضرورتیں پوری کرے گی۔ ہمارا یہ فکر اور زمانہ کی وہ فضا کہ اہل علم بھی نہیں جانتے کہ امام ولی اللہ واقعی فلاسفر تھے۔ یا انھوں نے کوئی ایسا سیاسی تخیل پیدا کیا ہے۔ جو آج جمہور کے ترقی کن طبقہ کے مزاج سے سازگار ہو سکتا ہے۔

اپنے افکار کا تعارف کرانے کے لئے ہم نے دارالرشاد میں رہنے رفقا کے اجتماع عمومی کے ایک جلسہ میں ج ن سندھ ساگر نیشنل پارٹی کے اس اسی پروگرام کا اعلان کیا۔ اسے سندھی، اردو، انگریزی میں شائع کرایا۔ پھر اس کی توضیح میں مقالات لکھے۔ خطبات دیئے وہ سب ہمارے مرکزی فکر سمجھنے کے لئے تہیہ کا کام دیتے ہیں۔

آخر میں مفکرین کا ایک خاص حلقہ سنجیدگی سے ادھر متوجہ ہوا۔ وہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ ہندو جیسے بڑے عظیم میں اگر ایک ایسی سوسائٹی جو خاص فکر لیکر پیدا ہوتی ہے اور تحریکات و مسائل کی جدوجہد سے اپنے لئے عالمگیر ترقی کا پروگرام بنالیتی ہے۔ کیا اس عظیم الشان جماعت کی تمام ضرورتیں کسی ایسی نیشنل پارٹی کی تشکیل ہو پوری ہو سکتی ہیں جو امام ولی اللہ کے فلسفہ اور سیاست سے اس کی تعلق رکھتی ہو۔

ان کے افکار میں ہلکا سا توجہ پیدا کرنے کے لئے ہم نے پہلے امام ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف کر دیا۔ اس کے بعد ان کی سیاست کا۔ ہم امام ولی اللہؒ کو الہیات میں اور اقتصادیات میں ایک مستقل امام فرض کر کے مضامین لکھتے ہیں۔

پہلے رسالہ میں بھی اگرچہ بعض خیالات نئے تھے مگر انھیں ناقابلِ برداشت نہیں سمجھا گیا۔ البتہ دوسرے رسالہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے لئے مزاحمت کا کافی سامان موجود ہے۔

جس قدر احزاب پہلے سے امام ولی اللہؒ کی طرف منسوب ہیں یا جس قدر جماعتیں ان کی مخالفت تحریکوں کو چلا رہی ہیں اور اپنے تفوق کا دعویٰ بھی رکھتی ہیں ان کے افکار سے اس رسالہ میں تعرض نہ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ اس لئے نسبتاً اس پر زیادہ توجہ ہو رہی ہے۔

ہمارے بعض دوستوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس سیاسی رسالہ میں بہت سے نئے خیالات ہیں۔ ہم جلدی نہ کریں۔ اہل علم کو سوچنے کا موقع دیں اس لئے سال بھر ہم خاموش رہے۔ اس عرصہ میں ہم نے ایک نیا رسالہ ترتیب دیا ہے۔ جس میں امام ولی اللہؒ کی تصانیف سے مختلف فوائد بغیر کسی حاشیہ آرائی کے جمع کر دیئے ہیں اس کے شائع ہونے پر اہل علم کے لئے غور کرنے میں آسانی ہوگی۔ لیکن بعض عزیز دوستوں کا تقاضا ہے کہ ہم اس موضوع پر ایک مقالہ ضرور لکھیں جس سے بعض غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔ اس لئے مناظرہ یا مجادلہ سے بچ کر اپنے مطالبہ کی توضیح کے لئے ہم نے یہ تبصرہ طیار کر دیا ہے۔ اگر اس طرح ہم بعض دوستوں کے ذہنی انتشار کو کم کر سکتے ہیں تو ہم اسے خدا کا خاص فضل سمجھیں گے۔ واللہ المستعان۔

باب اول جس میں امام ولی اللہؒ کے خاندان کا ذکر ہے

حکیم الہند امام ولی اللہؒ دہلوی (جو کہ عقلی اجتماعی اصول پر تاریخ ہند کا مطالعہ کرنے میں ہم کسی مورخ کو امام نہیں مانتے اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ جس فلسفہ کا ہم تعارف کر لیتے ہیں۔

امام ائمۃ الانحلاب

اس کی ماہیت۔ اور جس زمین اور زمان سے ہم استر ربط دیتے ہیں اس کے متعلق اپنا نظر تفسیراً و احتیاجاً بیان کریں تاکہ ہمارا نظریہ سمجھنے میں اصطلاحی اختلاف سے غلط فہمی نہ پڑ سکے۔

(الف) جب انسانیت کا ایک حصہ کسی بڑے قطعہ زمین میں لٹتی مدت تک مل جل کر رہتا ہے اور قدرت الہیہ اس کی طبعی ترقی کے ساتھ عقلی اور اخلاقی بندوبست کا سامان بھی ہمہ پہنچ پاتی ہے۔ یعنی اس میں انبیاء کرام اور اولیاء عظام کے ساتھ صنم سلاطین اور حکام بھی پیدا ہوتے ہیں یا حکماء اور شعراء کے ساتھ عدالت شعار بادشاہ اور بلند بہت سپاہی برسرِ کار آتے ہیں۔ اس طرح، بڑی قوم ترقی کے تمام مدارج طے کرتی ہے اپنی حکومت کا نظام بناتی ہے جس سے نظم کی کچھ گنتی ہو بشرطِ پستی سبب علم و ہوش پیدا ہوتی ہے جس سے رفائیت عامہ کا سامان ہم پہنچتا ہے۔ اس کی ہمسایہ قومیں اس کی رفاقت اور سرپرستی میں اپنی فلاح سمجھتی ہیں۔ اگر اس کی اجتماعی تاریخ کو انسانیت کے عام پسند عقلی، فکری و اخلاقی پروردگار کی جانب سے حکمت الہیہ یا فلسفہٴ تاریخ کہا جائے گا۔

(ب) ہم ہند کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی تاریخ کے دوسرے ہزارے شروع کرتے ہیں ملتہدہ میں سلطان محمود غزنوی نے ہند کا مشہور قلعہ ”ہند“ فتح کیا اور لاہور کے ہندو راجہ کے نو مسلم نواسہ کو اس کا حکم بنایا جس طرح امیر المؤمنین فاروقی اعظمؓ نے مدینہ فتح کر کے سلمان فارسیؓ کو اس کا پہلا حاکم بنایا تھا۔

(ج) ہند، دراصل سندھ کے مغربی کنارہ پر ایک کے قریب واقع ہے۔ اس سرزمین کے عام باشندے پشتو بولتے ہیں۔ پستان یا پٹھان ہندوکش سے بحر عرب تک ہند کے شمال مغربی پہاڑوں اور میدانوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کابل غزنی قندھار، پٹانہ اور کوئٹہ اس کے مشہور شہر ہیں۔ چونکہ علمی تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ پشتو بھی کشمیری پنجابی سندھی کی طرح سنسکرت کی شاخ ہے اس لئے ہم اس قوم کو ہندوستانی اقوام میں شمار کرتے ہیں۔ اس قوم نے دواہ گنگ و سبھی خطہ کو اپنا وطن (روہیلکھنڈ) بنایا ہے۔

(۲) سلطان محمود غزنوی سے شروع کر کے امیر تیمور کے حملہ تک ہم ہندوستانی تاریخ کا پہلا دور

جیسا حکیم ہند میں پیدا ہوا۔

(ب) امام ربانی شیخ احمد سرہندی الہری دربار کی اصلاح کرتے رہے۔ اس میں وہ پورے کا مبیہ ہوئے۔ آخر میں جہانگیر ان کا اتباع کرنے لگا جس کا نتیجہ نکلا کہ شاہجہاں امام ربانی کے پسندیدہ طریقہ پر حکومت چلا رہا۔ اس کے ہوتے ہوئے ہم جانتے ہیں کہ شاہجہاں کا دربار انانیت عامہ کو اسلام کا مرکز نہیں بنا سکا (ج) ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ولی اللہ شاہجہانی سلطنت سے بہترین نظام کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا جس کام کی ابتداء امام ربانی سے ہوئی اس کی تکمیل اللہ تعالیٰ نے امام ولی اللہ کی معرفت کرائی اس طرح ہم امام ولی اللہ کو خاتم الحکما مانتے ہیں۔

(م) امام ولی اللہ نے اپنے مختلف ابہامات کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان میں سے ایک حصہ کو خاص ترتیب سے لکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) امام ولی اللہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نے ہمیں ایسی تحریک کا امام بنایا ہے جس کا عنوان ہے ”فک کل نظام“ (فیوض الحرمین) کیا یہ انقلاب نہیں ہے۔

(ب) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر ہماری تحریک فوراً کامیاب ہو جاتی تو امام کا خروج اور مجمع کا نزول متاخر ہو جانا اگر وہ آہستہ آہستہ اپنا اثر دکھلائے گی (تغیبات) کیا یہ انقلابی پروگرام اس بڑے انقلاب کا قائم مقام نہیں ہے جس کے لئے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ بھی صدیوں سے انتظار کر رہی ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری اولاد کے پہلے طبقہ میں علم حدیث پھیلے گا اور دوسرے طبقہ میں علم حکمت کی اشاعت ہوگی (تغیبات) کیا امام عبدالعزیز سے حدیث کا شیوع نہیں ہوا کیا مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان اور مولانا محمد اسماعیل شہید کی عبقات نے حکمت کا نیا اسکول نہیں قائم کر دیا۔

(د) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری بیٹیوں کی اولاد سچا فرد پیدا ہونگے جو ہمارے

بیٹوں کے بعد ہمارا کام مکہ معظمہ میں بیٹھ کر کریں گے۔ (قول جلی بجالہ الخاف النبلا) کیا الصدر العمید مولانا محمد حنفی اور الصدر العمید مولانا محمد یعقوب اس کا مصداق پیدا نہیں ہوئے۔

(۵) امام ولی اللہ نے فیوض الحرمین میں خلافت کی دو قسمیں بنائیں۔ خلافت ظاہرہ و خلافت باطنہ (الف) خلافت باطنہ میں امام ولی اللہ حکومت کا وہ درجہ شامل ملتے ہیں جو تعلیم اور دعوت کے زور سے پیدا ہوتی ہے۔ امام ولی اللہ دعوت کرتے ہیں کہ اس قسم کی حکومت اسلام نے قرآن عظیم کی دعوت کی تنظیم سے مکہ معظمہ میں پیدا کر لی تھی۔ اس کا ذکر فتح الرحمن میں سورہ رعد کے آخر میں۔ اور فیوض الحرمین میں موجود ہے۔

(ب) امام ولی اللہ خلافت ظاہرہ کے لئے محارب ضروری قرار دیتے ہیں۔ ملک کا خراج بزور ہوا کر کے مستحقین کو پہنچانا مصارف عامہ میں خرچ کرنا اور عدالت کا نظام بزور قائم کر کے مظلومین کی حمایت کرنا اس کے اہم اجزاء ہیں وغیرہ وغیرہ یہ خلافت اسلام کے مدنی دور میں پیدا ہوئی۔

(ج) قول جلیل اور فیوض الحرمین بار بار پڑھنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔ امام ولی اللہ اپنے خاندان میں تصوف کا سلسلہ اس لئے قائم کرتے ہیں کہ وہ خلافت باطنہ کے قیام کا وسیلہ بن جائے۔ مولانا شہید جب امیر شہید کی فوجی طاقت کا ان کے محاربین سے مقابلہ کرتے ہیں تو امیر شہید کے بابائین کو سپاہی کا درجہ دیتے ہیں۔ یہ اسی اصطلاح پر منطبق ہو سکتا ہے۔

(د) ہم نے یورپین انقلابی پارٹیوں کے نظام کا کافی مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہمارے دماغ میں سیاسی پروگرام بنانے اور سمجھنے کا ملکہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہم اگر امام ولی اللہ کی خلافت باطنہ کے فکر کو آج کے سیاست دانوں کے سامنے پیش کریں گے تو اسے انقلابی پارٹی کا نام دیں گے جو عدم تشدد (نان وائیلسنس) کی پابند ہو۔

(۶) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ خدا نے انھیں یوسف علیہ السلام کے قدم پر چلنے کے کو مفسور کیا ہے۔

(ط) یعنی وہ امتِ محمدیہ میں وہی کام کریں گے جو یوسف علیہ السلام ملتِ اسرائیلیہ میں کر چکے ہیں (ب) ہم جانتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام نے ایک غیر اسرائیلی بادشاہ سے اختیارات حاصل کرنے کے اولاد یعقوب کی حکومت کا اساس قائم کر دیا تھا۔ اسی یوسفی حکومت کی ایک برکت ہے کہ بنی اسرائیل کو اپنی حکومت قائم کرنے کے لئے تیار کر گئی۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ امام ولی اللہؒ اپنے زمانہ میں دہلی کے بادشاہوں کو کسری اور قصر کا نمونہ جانتے تھے اس لئے ان کے سارے نظام کو بدلنا اپنا نصب العین بناتے رہے۔ مگر علی پروگرام فقط داخلی انقلاب سے شروع کیا تھا وہ امر سلطنت میں اپنا فکر پھیلا کر نظام سلطنت درست کرنا چاہتے تھے۔ (د) نجیب آباد کا مدرسہ اسی لئے حکمت الامام ولی اللہؒ کی درس گاہ بن گیا تھا۔ مرثیوں کی شورش کو وہ احمد شاہ کے ذریعے ختم کر دیتے ہیں۔

(ه) جن حضرات نے ہماری طرح امام ولی اللہؒ کی تحریک کا مطالعہ نہیں کیا جب وہ دیکھتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ سلطانی اختیارات میں تبدیلی کی کوئی کوشش نہیں کرتے تو انہیں امام الانقلاب ماننے میں تامل کرتے ہیں۔

(و) امام ولی اللہؒ خیر القرون کو شہادت عثمان تک (جو معیت سے ۸۷ سال بعد واقع ہوئی) محدود کر دیتے ہیں۔ (ازالۃ الغبار)

(الف) اسی زمانہ کو وہ ہوالذی ارسل رسولہ بالحدی و دین الحق لیظہرو علی الدین کلمہ کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ ازالۃ الغبار کے ابتدائی باب میں اس آیت کی تفسیر پورے غور سے پڑھنی چاہئے۔ امام ولی اللہؒ کی حکمت کا یہ مرکزی مسئلہ ہے۔

(ب) امام ولی اللہؒ اس دور کے علی علی کا زمانہ مسلمانوں کے مشورہ اور اتفاق سے جاری ملتے ہیں یہ فکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے (اسی زمانہ کو وہ نزولِ قرآن کے مقاصد

کافورہ مانتے ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ میں اس دور کو انسان کی نچرل ترقی کا آخری درجہ ثابت کرتے ہیں۔ باب الحاجۃ الی دین منسوخ الادیان غور سے پڑھنا چاہئے۔

(د) ہمارا خیال ہے کہ اس دور کی علمی اور عملی تاریخ جس قدر امام ولی اللہؒ نے ضبط کر دی ہے۔ وہ ہمیں کسی مصنف کی کتاب میں نہیں ملتی۔ اسی لئے ہم امام ولی اللہ کی کتابیں بیت الحکمت میں پڑھنا چاہتے ہیں۔

(ه) ہم سمجھتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ قرآن عظیم کی اس علمی اور عملی تعلیم کو انسانیت عامہ کے لئے انٹرنیشنل - انقلابی پروگرام ملتے ہیں۔ لئے ہم اس دور میں انھیں اپنا امام ملتے ہیں۔

(و) اگر کینسل کے مصنفین کو انقلاب کا باب مانا جاتا ہے تو جس حکیم نے خیر المظہرون کی انقلابی تاریخ کو ہند کی علمی زبان میں عام عقلی اصول کے مطابق بنا کر ضبط کر دیا ہے۔ اسے امام انقلاب ماننا محض خوش اعتقاد ہی پر مبنی نہیں سمجھا جائیگا جبکہ اس نے یوسف علیہ السلام کی طرح انقلاب کا راستہ بھی صاف کر دیا ہو تو خوب محسوس ہوگا۔ ہمارا خیال ہے کہ اس مضمون کو واضح کرنے کے لئے محمودیہ کا خطبہ یہاں پر نقل کر دینا مفید ہوگا۔ یہی وہ رسالہ ہے جسے ہم نے بیماری کے وقتوں میں مرتب کیا ہے۔

”وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ دُورٍ فَكَانَ دُورًا“ دور فکان یعنی دور الملوکۃ النبیۃ۔ مہملہ البلاطین من عصر السلطان محمود الغزنوی والسلطان محمد الغوری الی نوان السلطان شاجھہاں والسلطان عالمگیر انار اسہ برہانہ ہمد۔

وقد عرف من تعمق فی مطالعة فلسفتہ التاریخ ان طائفة من العلماء والامراء كانوا قد تمسوا بقبول نوع من نظام الجمهوریة لانقلابیة بقیادة نبیہ سلطان قبل سقوط الدلۃ الهندیة لکن خباوة عامة المکتسبین ودعایة الراسمالیین المتعلبین نومت عوام بلادنا فلم تکامل الانتباه الا بعد سقوط الدلۃ العثمانیة۔

کذلک یعرف من شامل فی تاریخ البشر ان نظریة الجمهوریة تا ما ارقعت بالکدر رجح الطبعی فی

بلاد اور وبا و احوال اکل ملے تنہمت من الشرقین مثل روسيا و جابان ثم تركيا و ایران ثم یمن کہ بدن
تقلید اور وبا فی النظام العسکری والصناعی والا داری للبرلیانی ففمن اذا اردنا تنظیم نمطه ہندية
لا نقدر علی مخالفتہ اور وبا من تبعہم کلہم۔

وبعد ذلك قد عرض لنا فی زماننا عارض ادھش افکارنا ہوان دعاة الجمهوریة من فرانک و بایر
عامتہم یفون الدین رأساً بقیضانی حیرة لان التاخر عن الانقلاب یتجر الذلۃ والہوان والتقدم
علی جہم بعضی الی ہدم الدین۔

لقد کابدنا مشقة شديدة فی مطالعة تاریخ من تقدم علینا فبعد ذلك حصل لنا الیقین
باننا الخیر و من تلك الحالة الحائرة الموصلة الی الیاس والقعود فی حاجة شديدة الی تعیین امام من ائمة
الدین یمھدی الی الرشید نقدی بنی الطوار الانقلاب الی طر علینا و حصل لنا الیقین باننا لا یصل لہذا المنصب
الجلیل الا من یمکن عارفاً کاملان فی المعرفة الالہیة اما لتعقبات العلوم الشرعیة ما ہر فی المحکمة العلمیة و یمکن
مع ذلك من نشاء فی بلادنا فی عصر الاضطراب الماضي لیمت کامل رسوخ فی معرفۃ امراض اجتماعیتنا العامۃ الخا
فیمھدنا الرحمن حملاً کثیرا ھذا الی امام ترثم بالمثل المشہور فی الوری ومن الرخیف وقد رکت
غضضاً و هو امام ائمتنا الذین اخذنا عنہم علوم الدین و معارفہ عامتہ و تاریخ الاجتماعیۃ ہندیۃ خاصۃ
و مشائخنا منذ مائتی سنۃ فخر بوا علی نظریات ذلك الامام و عملیاتہ و ما اخرمت سلسلۃ اجتہادہم
و مجاہدہم کابرہم کابر رضی اللہ عنہم۔

(۸) امام ولی اللہ دہلی کرتے ہیں کہ ہند کے مسلمانوں سے اپنی حکومت قائم کرنے کی طاقت اس
وقت افغانی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ خیر کثیر یہ کہ ہم یہ کہ افغان بھی ہندوستانی اقوام میں سے ایک قوم ہو
جس میں ایرانی ترکی اسرائیلی عربی قبائل مخلوط ہو چکے ہیں۔

(الف) ہمارا خیال ہے کہ اسی غرض سے کہ افغانستان پر انقلابی پارٹی کو افغانوں سے ملانا

ضروری سمجھتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے آخری کاموں کا مرکز الامیر الشہید اور مولانا عبدالحی اور مولانا محمد اسماعیل کا اجتماع نقمان کے لئے افغانستان کی ہجرت کا فیصلہ امام عبدالعزیز نے کیا تھا۔ اگرچہ علان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ (ب) ہمیں معلوم ہے کہ مولانا محمد قائم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روحانی طور پر معلوم ہوا تھا کہ افغانوں کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔

(ج) مدرسہ دیوبند اور اس کے متبعین میں مولانا شیخ الہند کا مقام مخفی نہیں، وہ نجینا چالیں برس مدرسہ چلاتے رہے ہیں۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوبند نے جس قدر طالب علم دیوبند میں پیدا کئے اس کے بعد اس نے اپنے طالب علم سب سے زیادہ افغانستان اور اس کے دونوں طرف یا عستان اور کرستان میں پھیلائی ہیں۔ (د) مولانا شیخ الہند کی خاص تربیت کا نتیجہ تھا کہ ہم کابل میں سات سال حکومت کا اعتماد حاصل کر کے رو سکے۔ ہمارا خیال ہے کہ جمعیتہ الانصار اور نظارتہ المعارف میں اگر ہم کام نہ کر چکے ہوتے تو ہمارے کابل جانا محض بیکار ہوتا۔ عجب معاملہ ہے حضرت شیخ الہند کے حکم سے ہیں بغیر پروگرام کے کابل جانا بڑا بے پیکار حکومت افغانی کے توسط سے ہمیں ہدایت مل جاتی ہیں۔ ہم باہر جا کر سمجھ سکتے ہیں کہ امام عبدالعزیز نے مولانا شیخ الہند تک ہمارے تمام کام کا بڑا ایک سلسلہ میں کام کرتے رہے ہیں۔

سراج الہند امام | امام عبدالعزیز نے تان المحدثین میں موطا کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔ حضرت شیخنا عبدالعزیز دہلوی | وقد وثنا فی کل العلوم والامور شہ فی اللہ قدس سرہ۔ گویا وہ اپنے تمام علمی اجتماعی سیاسی امور میں اپنے والد ماجد کے مقتدی ہیں۔

(۱) جو انقلاب امام ولی اللہ نے زمانہ میں خواص سے مکمل کرنا چاہتے تھے وہ اگر نہیں ہو سکا، تو اس کا مقصد کہ امام عبدالعزیز اپنے حالات زمانہ کے مطابق عوام سے پورا کرنا چاہتے ہیں نصب العین میں کوئی فرق نہیں آیا۔

(۲) امام ولی اللہ کے شروع زمانہ میں یہ خیال صحیح تھا کہ دہلی کی سلطانی حکومت کو تسلیم کر کے امر

ذریعہ سے غیر القرون کے نمونہ کا پروگرام جاری کیا جائے مگر امام عبدالعزیز کے زمانہ میں سلطانی حکومت اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ داخلی خارجی سارے نظام بدلنے کے سوا کام نہیں چل سکتا تھا۔ اس لئے انھوں نے ہند کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا۔

(الف) اس کا اہل انقلاب کے لئے عوام مسلمانوں کو طیار کرنا امام عبدالعزیز کا خاص کارنامہ ہے۔ عوام کو سیدھا مخاطب کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی زبان میں علوم دینی کا ترجمہ امام عبدالعزیز کے اصحاب کا کام ہے (ب) امام ولی اللہ نے جس قدر تصانیف لکھی تھیں وہ فقط اعلیٰ طبقہ کے کام آتی ہیں ان کے مخاطب یا امر میں یا اعلیٰ درجہ کے اہل علم یا کامل المعرفت صوفیائے کرام مگر امام عبدالعزیز کشف و عقل کی عام فہم چیزیں نقلی علوم کی تفسیر میں استعمال کرتے ہیں۔ گو یا اپنے والدین کے علوم کو عوام کی زبان میں لکھتے ہیں۔ تفسیر فتح العزیز کو فتح الرحمن سے اور تحفہ اشاعرہ کو ازالۃ الخفاء سے ملا کر پڑھئے۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید مولانا محمد اسماعیل الصدر رابعیہ مولانا محمد اسحق الصدر رابعیہ مولانا محمد یعقوب بک امام اہل العقل مولانا رفیع الدین اور امام اہل النقل مولانا عبد القادر سے اگر کوئی اجتماعی کام بن پڑا ہے تو اسے امام عبدالعزیز کے نامہ اعمال میں لکھنا چاہئے۔

(د) الامیر الشہید کے مباہیین سب کے سب ان سے بیعت کرتے ہیں تو امام عبدالعزیز کے طریقہ میں بیعت کرتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ امام عبدالعزیز کے لئے یہی ایک کمال کفایت کرتا ہے کہ ان کی تربیت سے ہندوستانی مسلمانوں میں سے عوام بھی اپنی سلطنت سنبھالنے کے قابل ہو گئے۔

مولانا شہید فرماتے تھے کہ میرا اس سے زیادہ کوئی کمال نہیں کہ میں اپنے دادا کی بابت سمجھ کر اسے اپنے موقع پر شہادت دیتا ہوں۔

الصدر الشہید
مولانا محمد اسماعیل الدہلوی
روح الانقلاب

(۱) الف) عباقت کے پہلے اشارہ میں شیخ اکبر اور امام ربانی کے مسالکت وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا

فرق واضح کر کے ہر ایک فکر کے فوائد ضبط کرنے کے بعد امام ولی اللہ کو دونوں بزرگوں سے بلند ثابت کیلئے۔

(ب) صراطِ مستقیم میں الامیر الشہید کے منشورات اور ملفوظات لکھتے ہیں مگر امام ولی اللہ کی اصطلاحات کو تطبیق دینے کے بعد گویا وہ ہر ایک امام کو امام ولی اللہ کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کرتے ہیں۔

(۲) (الف) امام ولی اللہ نے خیر القرون کے علوم تحریر کیے ہیں اور خواص کو پڑھایا اس کے بعد امام عبدالعزیز نے خواص کو تعلیم دیکر انھیں عوام کی تعلیم کا واسطہ بنایا۔ الصدر الشہید نے ہند کی مرکزی سوسائٹی (دہلی) کو ان علوم سے رنگین بنایا۔

(ب) ہمارا خیال یہ کہ اگر الصدر الشہید کے ساتھیوں کی خدمات مقبول نہ ہوتیں تو امام ولی اللہ کے علوم پر دوسو برس بعد بحث کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اسی اللہ تعالیٰ روح نے ان علوم کو زندہ کر دیا ہے۔

(۳) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید کو اگر خلافت کبریٰ سونپی جاتی تو لت فاروقِ اعظم کی طرح چلنے میں ہیر شہید نے انھیں خدمتِ خلق پر اپنے اسوۂ حسنہ سے لگایا۔ تو وہ گھوڑوں کے لئے گھاس کھودتے۔

(۴) ان کی کتاب تقوینۃ الایمان میرے ابتدائے اسلام کا واسطہ بنی ہے اس لئے وہ میرے مرشد اور امام ہیں۔ رضی اللہ عنہم۔

امام محمد اسحق الصلوٰی | حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں۔ مولانا محمد اسحق دہلوی ہاجر رحمۃ اللہ علیہ کے تمام (الصدر المحمد بن ابی الباقی الشہید) | ہندوستان کے علمائے محدثین کے استاد و استاذ زادہ تواسہ و شاگرد و خلیفہ مولانا شاہ

عبدالعزیز قدس سرہ کے ہیں۔ (فتاویٰ رشیدیہ)۔

(۱) (الف) ایک انقلابی تحریک میں پہلا درجہ ہے۔ سوسائٹی میں انقلاب کے لئے عقلی نظام (فلسفہ) سوچنا اس درجہ کو ہم امام ولی اللہ میں منحصر مانتے ہیں۔

(ب) اس کے بعد دوسرا درجہ اس کے پیرو گینڈے کا ہے۔ پیرو گینڈہ کی کامیابی پر پارٹی کا نظام بننا چاہئے ممبروں پر حکومت پر لکھنا کہ یعنی خلافت باطنیہ اس درجہ کو ہم عبدالعزیز کا کمال مانتے ہیں۔

(ج) اس کے بعد تیسرا درجہ دوسری پارٹیوں سے مقابلہ کر کے ان کے مقبوضات فوج کرنا ہے اس سے انقلابی حکومت (خلافت ظاہرہ) پیدا ہوتی ہے۔ ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں یہ درجہ امیر شہید اور ان کے رفقاء میں حصہ دے کر دیتے ہیں۔

(د) پارٹی کا نظام منتقل ہوتا ہے۔ حکومت کبھی بنتی ہے کبھی ٹوٹی ہے۔ پارٹی کا وجود اس وقت تک سالم رہنا چاہتا ہے جب تک اس کی اساسی مصلحت قائم کرنے والی جماعت فنا نہیں ہوتی۔

(الف) اس فرقہ کو واضح کرنے کے لئے ہم نے امیر اور امام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ہم امام عبدالعزیز کے بعد پارٹی کے نظام کا محافظ امام محمد اسحق کو مانتے ہیں۔ اور حکومت کا امیر امیر المؤمنین السید احمد الشہید ہے۔ اس معاملہ میں امام محمد اسحق ان کے ایک نائب ہیں۔

(ب) یورپ کی سیاسی پارٹیوں میں نظام کا محافظ ایک بورڈ ہوتا ہے اسے ڈپلن یا انضباط کا نام دیا جاتا ہے۔ اس بورڈ کا حکم پارٹی کے سب ممبروں پر نافذ ہوتا ہے۔ اور حکومت چلانا و وزراء کا کام ہے اسی بورڈ پر ہم نے بالاکوٹ میں حکومت کا خاتمہ ایک حد تک مان لیا ہے مگر ہم پارٹی کے نظام کو دہلی میں محفوظ مانتے ہیں۔

(ج) امام محمد اسحق نے مکہ معظمہ ہجرت کر لی۔ نظاہرہ اپنے کام سے معطل ہو گئے مگر ایسا نہیں سمجھنا چاہئے۔ اگر وہ مکہ معظمہ میں ہندوستانی کام جاری نہ رکھتے تو یقینی بہادران کی جاگیر کیوں ضبط کرتی اور ہمیں سے ایسے ہندوستانی کیوں بھیجے جاتے جو انھیں وہابی ثابت کر کے مجاز سے نکلوانا چاہتے تھے مگر قدرتی اتفاقات سے وہ بچ گئے۔ اس زمانہ کا شیخ الحرم ایک ہندوستانی مہاجر کا بیٹا تھا اور یہ خاندان شاہ عبدالعزیز کا شاگرد اور مرید ہے۔ اس لئے شیخ الحرم کے توسط سے ترکی حکومت نے اپنے گھر میں ایک طرح نظر بند کر دیا۔ وہ مسجد حرام میں نماز پڑھتے تھے مگر کسی کو پڑھانا نہیں سکتے تھے۔ اس قسم کی زندگی ہم کابل میں گزار چکے ہیں۔ اس لئے ہم مکہ معظمہ میں ان کے ملنے والوں سے بہت کچھ سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) الامیر امداد اللہ جو دیوبندی جماعت کے امام ہیں۔ امام محمد اسحق کے خواص اصحاب میں سے تھے

اس سے پابنی کے نظام کا تسلسل ہم مولانا شیخ الحدیث ثابت کر سکتے ہیں۔

المصدر العمید | وہ اپنے بڑے بھائی کے ساتھ ان کے معاون بن کر کام کرتے رہے ہیں۔ امام محمد اسحق
مولانا محمد یعقوب دہلوی | کی وفات پر دوسری امام عبدالعزیز کی امامت کے تحت نظر رہے ہیں۔

(۱) مولانا مظفر حسین ان کے خلیفہ تھے جو مولانا محمد قاسم اور سر سید دونوں کے مشترک تسلیم شدہ بزرگ ہیں

(الف) نواب صدیق حسن خاں نے روایت حدیث کی اجازت مولانا محمد یعقوب سے حاصل کی ہے۔

(ب) الامیر ابراہیم رائے نے مولانا محمد قاسم کو صلوة کا احسانی طریقہ مولانا محمد یعقوب سے تلقین کرایا۔

(۲) ان کی وفات سے پہلے دوسرے دیوبند کے بانی ان کی امامت سنبھالنے کے لئی طیار ہو چکے تھے

یاد رہے کہ مولانا مظفر حسین نے ہی مولانا محمد قاسم کو منصب وعظ پر بٹھلایا تھا۔

باب ثانی میں امام ولی اللہ کے اتباع کا ذکر ہے

امام ولی اللہ کی تحریک کا مستقل مرکز ان کے اتباع کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک محدود

وقت تک ان کی اولاد بھی مرکزیت کی مالک رہی ہے لیکن ان سے اول اور آخر اتباع ہی برسر کار رہے ہیں

امام ولی اللہ کی زندگی میں ان کے سب سے بڑے معاون مولانا محمد امین کشمیری اور مولانا محمد عاشق بھٹائی تھے

ان کی اولاد میں امام عبدالعزیز سب سے بڑے ہیں اور سب کے استاد۔ امام ولی اللہ کی وفات کے وقت وہ

بھی اپنی طالب علمی پوری نہیں کر سکے تھے۔ امام عبدالعزیز نے امام ولی اللہ کے انہی خلفاء سے اپنی علمی تکمیل

کر لی تھی۔ امام عبدالعزیز کے بعد تحریک کا مرکز اگرچہ پھر اتباع میں منتقل ہو گیا۔ مگر اولاد کا دوسرا طبقہ بھی پیدا

رہا ہے۔ اس طبقہ کے بعد تحریک کی مرکزیت اتباع کے مختلف احزاب میں تقسیم ہو گئی ہے۔

الامیر الشہید | امام عبدالعزیز کے بعد اتباع کا جو طبقہ تحریک کے مرکز کا مالک بنا ہے ان کے امام امیر شہید

السید احمد قدس سرہ | ہیں۔ ان کی قوت کثیفہ نے عوام میں انقلابی لہر پیدا کر دی۔ امام عبدالعزیز کے تیار کردہ

علماء کو اور عوام کو ایک پروگرام کا پابند بنانا امیر شہید کا کمال ہے۔ خدمتِ خلق اور اتباعِ سنت کے فطری اوصاف نے انھیں امامت اور امارت کے اعلیٰ رتبہ پہنچا دیا تھا۔

(۱) امیر شہید کے ذاتی اوصاف اور کمالات میں ہم انھیں محصور مان سکتے ہیں۔ ہماری تفتیش میں کئی صدیوں سے ان کی نظیر نظر نہیں آتی۔

(الف) ہم امام ولی اللہ کے علوم میں نقل عقل کشف کے تطابق کو ماہر الاتیان مانتے ہیں ان سے متقدم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے علوم میں عقل اور نقل کا تطابق پایا جاتا ہے کشف سیدہ تعرض نہیں کرتے۔
(ب) امام ولی اللہ کے بعد اس درجہ کا کامل ہم فقط امام عبدالعزیز مانتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے بعد ان کی مثل ہمیں کوئی نظر نہیں آتا جس میں تینوں کمالات جمع ہو گئے ہوں۔

(ج) امام عبدالعزیز کے شاگردوں کے پہلے طبقہ میں امام رفیع الدین عقل و نقل کے جامع ہیں اور امام عبدالقادر کشف و نقل کے جامع۔ دوسرے طبقہ میں مولانا محمد اسماعیل شہید عقل و نقل کے اول درجہ پر جامع ہیں اور مولانا عبدالحی عقل و نقل کے دوسرے درجہ پر۔

(د) مولانا عبدالحیؒ اور مولانا محمد اسماعیلؒ کے قرآن السعدین کے ساتھ اگر کوئی کشف کا امام بھی مل سکے تو امام ولی اللہ کے وحدانی وجود کی دوسری مثال امام عبدالعزیز کے بعد اس اجتماع میں مل سکے گی۔

(۲) ہمارے یقین ہے کہ امیر شہیدؒ اس قدر سلیم الفطرت تھے کہ ان کے قلوب کشفیہ ہمیشہ بذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موافق رہی۔ انھیں ہر لمحہ کشفیہ ہوا میں دیکھنا تھا۔ انھوں نے کافیہ تک کتابیں پڑھی تھیں۔ پھر قرآن عظیم کا ترجمہ اور اصلاح کا درس شاہ عبدالقادر سے سنتے رہے۔ اس طرح وہ کشف اور نقل کے جامع بن گئے۔

(الف) جاوہر قومیہ کی حکومت ہند میں پیدا کرنے کا عزم امیر شہیدؒ میں فطری تھا۔ اور خدمتِ خلق ان کا اخلاقی شعار ہے۔ جاوہر قومیہ حجتہ اللہ البالغہ اور موسے پر عمل کرنے کا نام ہے۔

(ب) امام عبدالعزیزؒ نے الامیر الشہید کے ساتھ الصدر السعید اور الصدر الشہید ان تین بزرگوں کے مجبورہ کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے متبعین سے ان کا تعارف کرایا ہے جس سے وہ انقلابی سوسائٹی کا مرکز بن گئے۔ یاد رہے کہ اسی سوسائٹی کے ایک رکن الصدر المحمید کو اپنے ساتھ رکھا۔ جو انقلاب کی مرکزی روح کی محافظت کرے گا۔

(ج) یوسف زئی کے علاقہ میں پہنچ کر جب امیر شہید امیر المؤمنین مانے گئے اور ہندیں امام ولی اللہ کے اتباع نے اس امارت کو تسلیم کر لیا تو وہ حکومت کے مالک ہو گئے۔

(۳) حکومت کی مصلحت میں ہماری تحقیق حزب کی امریت (پارٹی کی ڈکٹیٹر شپ) تو مان سکتی ہو مگر کسی فرقے کے ڈکٹیٹر بننے کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اے ہم شاور ہم فی الامر کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس کی تشریح ابو بکر رازی کے احکام القرآن میں ملے گی۔ حجتہ اللہ البالغہ کے بعد اگر کسی کتاب نے ہماری سیاسی بصیرت بڑھائی ہے تو وہ یہی کتاب ہے۔

(الف) ہم اس حکومت کو حکومت مہرقہ کہتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ لاہور فتح کر کے یہ حکومت دہلی پہنچتی ہے تو مستقل حکومت کا فیصلہ اس وقت ہوگا یا تو شاہ دہلی اس انقلابی حکومت کے رئیس کو وزیر اعظم مان لیتا اور اس کی پارٹی پارلیمنٹ (مجلس شوریٰ) بن جاتی۔ دوسری صورت میں یعنی اگر شاہ دہلی اس حکومت کو تسلیم نہ کرتا تو اسے معزول کر کے اس حکومت کا رئیس ملک کا حاکم ہوتا اور اس کی پارٹی اپنا قانون نافذ کرتی۔

(ب) کیا امام عبدالعزیزؒ کا خلیفہ دہلی کو بھول سکتا ہے جس کو وہ حرمین اور قدس اور نجف کے بعد ساری دنیا سے افضل مانتے ہیں۔

(ج) مقالات طریقت جس سے سوانح احمدیہ کا مصنف بھی نقل کرتا ہے ہم نے مکہ معظمہ میں دیکھی ہے۔ اس میں ایک واقعہ مذکور ہے۔ ہمارا جہ رنجیت سنگھ کے وکیل نے امیر شہیدؒ سے پوچھا کہ اگر

مہاراجہ اسلام قبول کرے تو آپ کی حکومت ہمارے ساتھ کیا معاملہ کرے گی۔ امیر شہید نے جواب دیا کہ مہاراجہ بادشاہ ہوں گے اور میں اپنی بیٹی ان سے بیاہ دوں گا۔ محض دینی معاملات میں اس وقت تک اس کا نائب رہوں گا جب تک وہ شریعت کا حکم چلانا نہ سکے لیں (او کما قال) یہ وہ اساس ہے جس پر ہم امیر شہید کی حکومت کو حکومت موقۃ کہنا جائز سمجھتے ہیں۔

(د) مقالاتِ طریقت میں مذکور ہے کہ امیر شہید کے اصحاب میں سے ایک مجاہد عالم جو پہلے بھی حاکم لاہور تمل چکا تھا بالاکوٹ کے محکمہ میں گرفتار ہو کر لاہور آیا۔ حاکم نے اس مجاہد سے پوچھا اب خلیفہ کہاں ہے اس عالم نے جواب دیا میں خلیفہ ہوں، ہم امام ولی اللہ کی تحریک کو مساوات اور جمہوریت کا نمونہ مانتے ہیں اس لئے ہم مسلم اور غیر مسلم سے اس کا تعارف کرتے ہیں۔

(م) ہم یقین رکھتے ہیں کہ اس وقت کی حکومتیں امیر شہید کی تحریک کو ناکام بنانے میں مصیبتی رہی ہیں (الف) یہ حکومتیں حکومت لاہور سے ساز باز کر کے امیر شہید اور حکومت لاہور کو مصالحت کا موقع نہ دیں (ب) جن مسلمانوں کو امام ولی اللہ کی تحریک سے منہ پر مٹا صمت ہے جیسے شیعوں اور جہل اہل سنت ان کے توسط سے امیر شہید کی جماعت میں انتشار پیدا کراتی ہیں۔ اس کی بعض مثالیں ہمیں مولانا حمید الدین مرحوم نے بتلائیں۔

(ج) جب سوانح احمدیہ کے مصنف جیسا فدائی کسی اثر سے امیر شہید کی پوزیشن بیان کرنے میں اور ان کی مقصد کی تعیین میں صریح غلط بیانی اختیار کر سکتا ہے تو بعض عرب رہنماؤں کے ذریعہ سے ایسا پروپیگنڈا کیوں ناممکن سمجھا جاتا ہے جس کے اثر سے تحریک اپنے اصلی مرکز سے منقطع ہو جائے اور جمہور کاروبار سے قبل از وقت بلند پروازی کو اپنا مقصد قرار دیں۔ کیا اس طرح دوستی کے لباس میں اسے ناکام نہیں بنایا جاتا۔

(د) امیر شہید کی تحریک کو جاہل افغانوں کے رہنماؤں سے جس قسم کا نقصان پہنچا ہے اس کے مطالعہ

کے لئے سپہ سالار الدین افغانی کی تاریخ افغانستان (عربی) اور امیر حبیب اللہ خاں کی لکھوائی ہوئی تاریخ افغانستان فارسی کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

(۵) (الف) آخر میں ہم دوبارہ امیر شہید کے متعلق اپنا عقیدہ صاف صاف بیان کرتے ہیں ہم امیر شہید کو ایک معصوم امام مان سکتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا شہید انھیں اسی طرح مونا چاہتے ہیں۔

(ب) مگر جب وقت ہم انھیں امارت کی ذمہ داری سپرد کرتے ہیں تو اجتماعی غلطیوں کی مسئولیت انھیں سہارا بن نہیں کر سکتے۔ ورنہ اس نادر مثال کی تحریک کی آئندہ ترقی میں استفادہ ناممکن ہو جائے گا۔

اللہ ولایت علی صادق پوری
کی جماعت صادقہ

جب کوئی امیر میدان جنگ میں شہید ہو جائے تو لقیۃ السیف مجاہدین کے لئے ضروری ہے کہ اپنا امیر انتخاب کریں۔ معرکہ بالا کوٹ کے بعد اس قسم کی امارت مولانا ولایت علی کے خاندان میں منحصر ہو گئی ہے۔

(۱) ہم اس امارت کو ایک مستقل پارٹی مانتے ہیں جو امام ولی اللہ کی تحریک میں پہلی امارت کی راکھ بنے پیدا ہوئی۔ اس پارٹی کی عظمت کا ہم اعتراف کرتے ہیں۔ مگر نہ تو ہم کبھی اس پارٹی کے میسرے اور نہ اس کی دعوت دینا کبھی ہمارا مقصد رہا ہے۔

(۲) (الف) ہم اس پارٹی کے مجاہدین کے ساتھ ان کے مختلف مرکزوں میں کافی زمانہ تک ملتے رہے ہیں۔ اس پارٹی کے بہت سے راز ہمیں معلوم ہیں مگر وہ ایک امانت ہے ہم اسے افشا نہیں کر سکتے لیکن اس قدر تصریح میں عیب نہیں کہ ہماری ذہنیت اس جملہ کا جزو بن کر مطمئن نہیں رہ سکتی۔

(ب) ہمارے دیوبندی رفقا کو پاکستان میں اور ہمیں وکیل مجاہدین چقرقہ کے ساتھ کابل میں ساتھ ملکر کام کرنے کا تجربہ ہے۔ ہم لوگ ایک دوسرے کے تعاون تناصرتے کبھی دست کش نہیں ہوئے۔ لیکن ایک پارٹی کے ممبر جھگڑائیں کسی نے قبول نہیں کیا۔ نہ حکومت کابل نے نہ کسی بیرونی سیاسی جماعت نے۔ یہ وہ اساس ہے جس پر ہم دونوں پارٹیوں کا علیحدہ علیحدہ تعارف کرنا ضروری سمجھتے ہیں ورنہ ہم اپنا کام تک نہیں کر سکتے

(۳) (الف) نواب صدیق حسن خاں نے جس راجہ کو ذکر کیا ہے وہ ہم نے دیکھی ہے وہ خرافات کا مجموعہ ہے۔ اس میں اس قسم کے الفاظ بھی مرفوعاً موجود ہیں کہ امام مہدی ہند کے شمال مغربی کوستان سے نکلے گا۔ وہ پنجاب کے کسی غیر معروف مطبع میں چھپی ہے اور خاص لوگوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ یہیں معلوم ہے کہ اس وقت کے امیروں نے اس کی اشاعت ممنوع قرار دے رکھی ہے۔

(ب) غالباً مولانا ولایت علی صاحب نے اپنے رسائل تسعہ میں امیر شہید کو مہدی متوسط قرار دیکر ان کی غیبت کا ذکر کیا ہے۔

(ج) امیر ولایت علی کے رفیق مولانا عبدالحق کا ترجمہ سلسلۃ العجید میں دیکھنا چاہیے۔ کیا نواب صاحب ان کی زبردست یا تشیع سے ناواقف ہیں۔ ہم نے ایک رسالہ دیکھا ہے جو شاہی زمانہ کی دہلی میں چھپا ہے۔ اس میں مولانا محمد اسحق اور سید محمد علی رامپوری کے بعض بیانات بھی موجود ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ امیر شہید نے مولانا عبدالحق کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا تھا۔ وہ رسالہ کہ معظمہ میں مولانا احمد سعید کے خاندانی مکتب خانہ میں موجود ہے اس پر مولانا عبدالمغنی کی مہر ہے۔

(د) جب سے اس پارٹی میں امام عبدالعزیز کے طریقے سے انکار کا غلو پھیلا ہے عوام میں ایک طبقہ ائمہ فقہار کو سب دشمن کرنے والا بھی پیدا ہو گیا ہے انھیں لوگوں کو چھوٹا رافضی کہا جاتا تھا۔ حاشا وکلا اس پارٹی کے کسی محترم رکن کو اس قسم کا الزام نہیں دیا جاسکتا ہم نے سرحدی مراکز میں امیروں کو خفی طریقہ پر ناز پڑتے دیکھا ہے۔ ہم سے کہا گیا کہ یہ اس خاندان کا متوارث طریقہ ہے۔

الامیر امداد اللہ کی | مولانا محمد اسحق کو ہم ان کے جبرامجد کی تحریک کا ایسا امام مانتے ہیں جن کے متعلق اہل ہاشمی گویا دہلی جماعت | اس خاندان میں متوارث ہے۔ یعنی ہم امام محمد اسحق کو اس تحریک کی علمی اور سیاسی مصلحت کا محافظ مانتے ہیں۔ اور حکومت کا ایک نائب امیر اس لئے امیر کی شہادت کے بعد وہ ایک امیر بن جائے گا۔ سیاسیات میں اگر کسی جماعت کا امام محمد اسحق سے تعلق ثابت ہو جائے تو ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں ایک متقل

پارٹی تسلیم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس تفریق کا باعث ہم بنتے ہیں یا ہمارے مقابل یہ بحث دوسرے درجہ کی مانتے ہیں۔

(الف) الامیر امیرداد اللہ کا تعلق امام محمد باقر سے اولاد آخر اثابت ہے۔ شروع میں امیر امیرداد اللہ مولانا محمد باقر کے مدرسہ میں طالب علمی کرتے رہے۔ اسی زمانہ میں مولانا محمد باقر کے داماد اور خلیفہ مولانا نصیر الدین سے کسب طریقہ کیا۔ یہ وہی مولانا نصیر الدین ہیں جنہیں مجاہدین نے بالاکوٹ میں پہلا امیر بنایا تھا۔ ان کی جگہ پر آگے چل کر مولانا دلالت علی کا خاندان آیا ہے۔

(ب) امام محمد باقر جس سال وفات پائے ہیں۔ اسی سال امیر امیرداد اللہ حج کے لئے گئے۔ امام محمد باقر نے اپنے طریقہ کی خاص باتیں دیکر انہیں ہندو اہل بھجوا۔ یہ بھی روایت ہے کہ انھیں یہ پیشین گوئی بھی سنائی کہ ایسا وقت آئیگا جب تم مکہ معظمہ میں ٹھیکر کام کرو گے۔

(ج) امیر امیرداد اللہ شیخ نور محمد بھجوانوی کے خلیفہ ہیں اور وہ شاہ عبدالرحیم افغانی کے یہ دونوں حضرات امیر شہید کے نامور خلفاء ہیں۔ شاہ عبدالرحیم تو بالاکوٹ میں شہید ہوئے ہیں۔

(د) الامیر امیرداد اللہ کے رفقاء میں حکیم ضیاء الدین رامپوری ہیں (رامپور سنیا لال) ان کے بزرگوں میں مولانا محمد حسن رامپوری ہیں جو مولانا شہید کے خواص اصحاب میں تھے۔ ان کا ذکر سوانح احمدیہ میں موجود ہے۔

(۴) مولانا مملوک علی دہلی کا بچ کے مدرسہ تھے۔ دیوبندی تحریک کے اکثر اساتذہ مولانا مملوک علی کے شاگرد ہیں جس سال مولانا محمد باقر مکہ معظمہ پہنچے۔ اسی سال وہ حج کو گئے۔ مولانا محمد یعقوب نے سوانح مولانا محمد قاسم میں کسی خاص مقصد کو ملحوظ رکھ کر اس کا اجمالی ذکر کر دیا ہے۔

(الف) مولانا محمد باقر اور مولانا یعقوب کی جاگیر سے جو روپیہ حاصل ہوتا تھا اس کا انتظام ایک جماعت کے ہاتھ میں رہا ہے اس میں مولانا مملوک علی اور مولانا مظفر حسین خاص حیثیت رکھتے تھے۔

(ب) مکہ معظمہ سے واپس آکر الامیر امیرداد اللہ بھی اسی سوسائٹی میں شامل ہو گئے۔

(ج) یہ سوانحی مولانا ولایت علی کی جماعت سے علیحدہ مانی جاتی تھی چنانچہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ جب مولانا ولایت علی سرحد کو گئے تو مومن خاں نے مولانا امرا داتشہ سے دریافت کیا کہ آپ کی نظر کس نفی میں انھیں کامیابی ہوتی نظر آتی ہے۔ مولانا امرا داتشہ نے نفی میں جواب دیا یا اس پر مومن خاں خفا ہو گئے مولانا امرا داتشہ نے معذرت کی کہ اگر آپ نہ پوچھتے تو ہم کچھ نہ کہتے۔

(د) ان لوگوں کے متعین کو ہم امام محمد اسحق کی دہلوی پارٹی کہتے ہیں جس کے ایک رہسما الامیر امرا داتشہ تھے۔

مولانا شیخ الہند کی دیوبندی جماعت | سقوط دہلی کے بعد اس دہلوی پارٹی کے افراد منتشر ہو گئے۔ یہاں تک کہ الامیر (یا مولانا محمد قاسم کے اتباع | امرا داتشہ مکہ معظمہ پہنچے اور مولانا محمد قاسم بھی نام بدل کر حج کے لئے نکلے مولانا محمد یعقوب کے مکتوبات میں اس سفر کا پورا تذکرہ موجود ہے۔

(۱) امیر امرا داتشہ نے مکہ معظمہ میں فیصلہ کیا کہ امام عبدالعزیز کے مدرسہ کی طرح دہلی سے باہر مدرسہ بنایا جائے اور امام محمد اسحق کے طریقہ پر نئی جماعت طیار کی جائے۔

(الف) مولانا محمد قاسم نے چند سال محنت کر کے دیوبند میں مدرسہ بنایا۔

(ب) ہم جانتے سمجھتے ہیں۔ اس جماعت کے اولین موس امیر امرا داتشہ اور ان کے دو رفیق مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد ہیں۔ امیر امرا داتشہ کے سوا اس اجتماع کے ربط کو زیادہ مضبوط کرنے والے مولانا محمود علی اور مولانا عبدالغنی بھی ہیں۔ (ج) اس جماعت کے امتیازی اوصاف ہیں ہم وعدۃ الوجود خفی نقہ کا التزام ترکی خلافت سے اتصال تین اصول معین کر سکتے ہیں جو اس جماعت کو امیر ولایت علی کی جماعت سے جدا کر دیتے ہیں۔

(۲) مدرسہ دیوبند کی سالانہ رویداد مسلسل ملتی ہے۔ مولانا محمود حسن کی طالب علمی اور پھر مدرسہ پھر

صدر اہل اور اپنے مشائخ ثلاثہ کی خلافت پھر شیخ الہند بننے کے واقعات مشہور و معروف ہیں۔

دیوبند کے ایک تو علم طالب علم کا | (۱) میں جانتا ہوں کہ حضرت مولانا شیخ الہند سے اپنا تعلق واضح کر دوں۔ غالباً مولانا شیخ الہند سے تعلق

پچاس برس سے زیادہ عرصہ گزرا کہ میں نے توفیقہ تعالیٰ اور سرمدیو بند کی طالب علمی سے فارغ ہو کر امام ولی اللہؒ کی حکمت و ریاست کے تدریجی مطالعہ کو اپنا مقصد جوہ بنایا۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سارے سفر میں میری رہنمائی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ارشاد سے ہوتی رہی۔

(الف) اس سفر کی پہلی منزل ہم نے سات سال میں طے کی ہے۔ میرا یہ وقت سرمد میں گذرا۔ مولانا محمد قاسم کے نظریات سے شروع کر کے مولانا محمد اخیل شہید مولانا رفیع الدین امام عبدالعزیز کے توسط سے امام الاندلس امام ولی اللہ کی حجتہ اللہ الباقی تک ہم پہنچ گئے۔

(ب) ہمارے دل میں اس کتاب کے مطالب کا آہستہ آہستہ نشین اور پھر یقین میں رونق پڑا جو تیار ہوا اس سے ہم کتاب و سنت کو اطمینان سے سمجھنے کے قابل ہو گئے۔ طالب علموں کی کئی جماعتوں کو ہم نے حجتہ اللہ پر لٹائی اس کے بعد میں موقع ملا کہ حضرت شیخ الہند سے اس کتاب کے بعض اسباق اسی زمانہ میں میں نے مولانا محمد قاسم کا رسالہ حجتہ الاسلام مولانا شیخ الہند سے سبقاً سبقاً پڑھا۔

(ج) اس میں بالغہ سمجھا جائے کہ میں حضرت شیخ الہند کے علمی مقام کی حقیقت اس کے بعد کی قدر نظر آنے لگی۔ وہ بظاہر توحامی سیرت کے ایک نمونہ تھے مگر باطن میں امام ولی اللہ کی حکمت کے قہر و جلال نظر آنے لگے۔ دیکھئے شیخ الہند اپنے موضع فرقان کے مقدمہ میں امام ولی اللہ کا نام کس کس مزے سے لیتے ہیں۔۔۔ حجتہ اللہ علی العالمین شاہ ولی اللہ قدس سرہ۔

(۲) حجتہ اللہ الباقی کے اصول سمجھنے میں ہمارے لئے مولانا محمد قاسم کی کتابیں بہت مفید ثابت ہوئیں۔ ہم نے بچپن میں اسکول میں تعلیم پائی۔ ہماری ذہنیت ریاضی سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔ آریہ سلج اور عیسائیوں کے مقابلہ میں مولانا محمد قاسم جو کچھ لکھتے ہیں اور شیعہ کے شہادت کا جس طرح ازالہ کرتے ہیں اسے میں خوب سمجھا۔ اس نے میرے ذہن کو عام اہل علم سے علیحدہ ہو کر عقلی مسائل کو محض مولانا محمد قاسم کے طریقہ پر سوچنے کے لئے طیار کر دیا۔

(الف) مولانا محمد قاسم محدث و مسائل پر بحث کرتے ہیں اور مجھے قرآن عظیم اور صحاح کی ہر حدیث کو اسی طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح میری پیاس مجھے امام ولی اللہ کے اتباع ہی مانوس بناتی رہی۔ آہستہ آہستہ ان کے مخالف علماء کے نظریات سے انکار بھی پیدا ہونے لگا۔

(ب) مولانا محمد قاسم کے نظریات میں رسول کا پہلا فائدہ ہمیں یہ ملا کہ حجۃ اللہ الباقعہ کے اصول سمجھنے سمجھانے میں ہم نے (۱) سرسید اور ان کے رفقاء کی تحریریں۔ (۲) مولانا محمد حسین ثالوی اور ان کی عمت کی کتابیں۔ (۳) قادیانی تحریک کی تالیفات اپنے سامنے رکھیں۔ اس طرح اپنے دیوبندی رفقاء کی طرح اپنے خاص فرقے کے معلومات میں محدود نہیں رہے۔

(ج) ہماری تحقیق میں متکلمین کی یہ جماعتیں دیوبندی اکابر کے سوا امام ولی اللہ کے تمام اصول تسلیم نہیں کرتیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم دیوبندی جماعت (اتباع مولانا محمد قاسم) کی حکمت اور سیاست کو امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کا مقدمہ بناتے ہیں۔

(د) جس قدر عرصہ ہم سند میں علمی کام کرتے رہے۔ دارالارشاد (سندھ) جمعیت الانصار (دیوبند) نظارۃ المعارف دہلی میں ہمارا مرکزی فکر حجۃ اللہ الباقعہ ہی رہی۔ اس کے بعد بیرونی سیاحت کے مختلف مقامات کا بل، ماسکو، انقرہ، روما، لوزان میں بھی ہم نے حجۃ اللہ الباقعہ کے عقلی اصول سے باہر جانا پسند نہیں کیا۔

(ه) مکہ معظمہ میں بیٹھ کر ہم نے اپنا پروگرام بنالیا۔ کہ ان تبدیل شدہ حالات میں ہم کس طرح اپنے مسلک پر قائم رہ سکتے ہیں۔ یورپین فلاسفی اور ہندو فلاسفی کے ماہرین ی ہم ولی اللہ فلاسفی کا کس طرح تعارف کر سکتے ہیں۔ ہم اس راستہ پر گرتے پڑتے قدم بڑھا رہے ہیں اور اپنی ہر ایک غلطی کی اصلاح کے لئے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔ لیکن امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کی جو انقلابی روح ہماری سمجھ میں آچکی ہے اس میں ایک ذرہ کا فرق بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ واللہ هو المستحل۔ واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

امامِ طحاویؒ

(۷)

از شہاب مولوی سید قطب الدین صاحب بنی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

بہر حال جب ان بزرگوں نے کچھ نہیں ارشاد فرمایا تو علامہ علاء الدین ابن الترمذی کے متعلق میں کہاں سے مواد لا سکتا ہوں، مجبوراً انھوں نے اپنی کتاب المجمل فی السنن کے دیباچہ میں جو چند الفاظ لکھے ہیں، اسی کے نقل کرنے پر قناعت کرتا ہوں۔ حمد و لغت کے بعد فرماتے ہیں۔

فهذه فوائد علقہا علیٰ لسنن الکبریٰ یہ چند مفید باتیں ہیں، حافظ ابو بکر یسہقیؒ کی سنن کبریٰ

للمؤلف ابی بکر البیہقی رحمہ اللہ تعلقے پر میں نے ناگی ہیں

یہاں تک تو انھوں نے یہ ظاہر فرمایا ہے کہ حافظ کی سنن پر کچھ فوائد آپ نے اضافہ کئے ہیں۔ لیکن اس کے بعد الفاظ یہ ہیں۔

الکثر اُعتراضات و مناقشات یہ فوائد اصل حافظ ابو بکر یسہقیؒ کے کلام پر اعتراضات

و مباحثات معہ۔ ہیں، گرفتیں ہیں اور ہلکتے ہیں۔

دیکھتے ہیں یہ فوائد علی البیہقیؒ کل تین لفظوں میں ادا ہوئے ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ خفیت کا

طویل و عریض رقبہ مصر سے ماورا لاہر بلکہ ہندو چین تک ڈھائی سو سال سے جس خفت کو محسوس کر رہا

تھا خفت کا یہ سارا بوجھ ان تین لفظوں سے اتر جاتا ہے۔ اگر واقعی بیہقیؒ پر اعتراض کرنے کی گرفت کرنے اور

اصل نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بحث و تحقیق کرنے میں کوئی کامیاب ہو۔

مجھے اوروں کا حال معلوم نہیں لیکن اپنی محدود رسائی کی حد تک کہہ سکتا ہوں کہ یہ طریقہ اخاف نہیں بلکہ ٹیک بطلیقہ شافعیہ ترکی کا مکمل دل نشین فیصلہ کن جوابی حملہ ترکی ہی میں علامہ ماریونی بن ترکمانی اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے دینے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ شاید مناظرات و محادلات کے سلسلے میں اتنی کامیابی کسی کو کم میر آئی ہوگی۔ افسوس کہ میرے مقالہ کی محدودیت اجازت نہیں دیتی کہ میں ماریونی کے ان اعتراضات مناقشات مباحثات کی مثالوں سے تشریح کروں، ورنہ دکھایا جاسکتا تھا کہ میں نے جو دعویٰ کیلئے وہ کہا تک حق بجانب ہے، تاہم ایک عام اور مشہور مسئلہ جس میں حنفی مذہب کا پہلو صرف نقلاً بلکہ قیاس اور ایاد و عظام بھی بہت کمزور ہے۔ اس کا اجمالی ذکر تو کر ہی دیتا ہوں۔ میری مراد مسئلہ قہقہہ سے ہے کہ حنفی مذہب میں صرف مفسد مصلوۃ ہی نہیں بلکہ ناقض وضو بھی ہے۔ عراق کے اہل الرائے کی اس سادگی پر حشیہ، اور ظاہر یہ کہ کو حیرت ہے کہ وضو کے شکست کو قہقہہ سے کیا تعلق، مگر سب جانتے ہیں کہ اہل الرائے کے امام کی یہی رائے ہے حتیٰ کہ براہ راست امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں یہ اعتراف منقول ہے کہ جو قہقہہ کو ناقض وضو کہتے ہیں (یعنی ابوحنیفہؒ)

یزعم ان القیاس ان لا ینتقض ولکنہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وضو قہقہہ سے نہ ٹوٹا لیکن یتبع الاثار (یعنی)

اس باب میں امام ابوحنیفہؒ نے ثار کی پیروی کی ہے۔

بہر حال مسئلہ تو یہی ہے، یہی نے اس سوال کو اٹھایا، جی تو ان کا بھی چاہنا تھا کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں یعنی وضو قہقہہ سے نہیں ٹوٹتا کوئی مرفوع متصل حدیث پیش کرتے، خصوصاً بعض شوافع ابو شیبہ بن ابراہیم کے حوالے سے ایک حدیث مرفوعہ پیش بھی کرتے تھے لیکن جلتے تھے کہ ابو شیبہ بن ابراہیم کا حال لوگوں کو معلوم ہے اس لئے روایت تو نقل کر دی لیکن ای کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ،

ابوشیبہ ضعیف والصحیح ابوشیبہ حدیث کا راوی ضعیف ہے اور صحیح ہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

اندہ موقوف - و علم کی طرف یہ حدیث منسوب نہیں ہے بلکہ موقوف ہے۔

مگر اب جو حدیثوں کے ذخیرہ پر نظر پڑی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز خفییہ کے خلاف ان کو نہ ملی، مجبوری میں کیا کرتے، بڑی شکل سے دو صحابہ ہیں جنہیں جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا قول ان کو ملا جس میں قہقہہ نہیں بلکہ ”ضحک“ کے متعلق یہ الفاظ پلٹے جلتے ہیں حضرت جابر بن عبد اللہ سے (بعید الصلوٰۃ ولا یعدا لوضوء) اور ابو موسیٰ اشعری سے (فلینعدا لصلوٰۃ) مروی ہے: ابو موسیٰ اشعری کے قول میں وضوء کے عدم ذکر کو ذکر قرار دیکر یہی ہے اس کو بھی اپنی دلیل بنالیا، زور پر چبانے کے لئے ابوامامہ باہلی کا ایک قول جس میں صراحتاً ”ضحک“ تک کا بھی ذکر نہیں ہے مگر ضمناً اس پر بھی اثر پڑتا تھا اس لئے اس کو بھی افضل کیا کہ

الحدث ما كان من النصف الا سفل حدیث وہ ہے جو حد کے نچلے حصہ سے ہو

چونکہ قہقہہ کا تعلق نصف اعلیٰ سے ہے اس لئے جہاں خون نکلے نکیر پھوٹے قے وغیرہ کے متعلق اس سے عدم نقص وضوء کا حکم نکلتا ہے۔ ضحک بھی اس ضمن میں داخل ہو گیا۔ اصح ما فی الباب حدیث مرفوعہ کو سب پر ترجیح دینے والے شوافع کی طرف سے صحابہ کے قول کے بعد پھر تابعین کے متعلق ابوالزناد کی ایسی خبر کو بھی دلیل کا رنگ دیا گیا کہ ابوالزناد کہتے تھے کہ ایسے فقہاء جن کے فتویٰ پر عمل کیا جاتا ہے مثلاً سعید بن المسیب، عروۃ قاسم بن محمد ان سب کو یہی پایا کہ

بقولہ من رجع غسل عند الدم ولم یقعدوا فی من ضحك فی الصلوۃ لعلہا وہ کہتے تھے کہ جس کی نکیر پھوٹے وہ صرف خون دھو

یتوضاؤ فی من ضحك فی الصلوۃ لعلہا اور دوبارہ وضوء کرے یوں ہی نماز جس نے نہیں

ولم یعد وضوءہ - دیا ہو وہ صرف نماز کو دہرائے گا۔

یہ سارے تفسیر خفییہ کے اس حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں چلائے گئے جو اس سلسلہ کے متعلق وہ

پیش کرتے ہیں۔

ان رجلا اعمی جاء والنبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک انہما آدمی آیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز

لہ یعنی نماز کو لڑوائے وضوء کو نہ لڑوائے۔

فی الصلوٰۃ فتردی فی ہذا ففعلک حوائف میں تھے اندھا گریزا، ایک کنویں میں، تو نہیں پڑے
 من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں
 فامرائی صلی اللہ علیہ وسلم مرخصات سے، تب تک دیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جو منہا
 ان یجید الوضوء والصلوۃ چاہتے کہ وضو کو دوبارہ کیے اور نماز کو لوٹائے۔

حافظ بیہقی کو معلوم ہے کہ یہ حدیث معمولی لوگوں کی روایت کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اساطین حدیث
 ابن شہاب زہری، حسن ابی نعیم سب اس کے راوی ہیں اور جن لوگوں نے ان بزرگوں کے واسطے
 سے اس حدیث کو آنحضرت کی طرف منسوب کیا ہے، بیہقی یہ بھی جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر جرح نہیں ہے
 تاہم اس پر اثر ہے کہ ان تابعین نے براہِ راست آنحضرت سے تو اس کو سنا نہیں۔ درہان کا راوی صحابی ہے یا کوئی
 اور اس کے کسی وجہ سے حدیث قابلِ مذہبی اس پر سنا اور اضافہ کیا کہ ایک شخص ابوالعالیہ بھی اس حدیث
 کا راوی ہے اس کے بعد اب حافظ نے یہ دعوت جرح قائم کی۔

(۱) ابوالعالیہ کے متعلق یہ تصریح کر کے کہ

سائر احادیث مستقیمہ صالحہ ان کی ساری روایتیں صالح اور درست ہیں۔

فرماتے ہیں لیکن صرف حدیث قبہ کی وجہ سے یعنی

من اجل هذا الحديث حكموا فيه اس حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ان کے متعلق کچھ گفتگو کی ہے

مطلب یہ ہوا کہ ابوالعالیہ کی وجہ سے حدیث نہیں بلکہ حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ابوالعالیہ میں
 چونکہ کلام کیا ہے اس لئے اس کی روایت حجت نہیں ہوتی۔

(۲) رہتے حسن زہری، اور ابی نعیم، حافظ بیہقی نے ہم ٹھونک کر دعویٰ کر دیا کہ ان سمجھوں نے ابوالعالیہ
 ہی سے یہ حدیث سنی ہے۔

عبدالرحمن ابن مہدی امام فن رجال و حدیث سے علی بن مدینی نے پوچھا تھا کہ

(الف) ابوالعالمیہ کے سوا حسن بصری بھی تو اس کے راوی ہیں تو جواب میں فرمایا کہ حماد بن زید نے مجھ سے اور حماد سے حفص بن سلیمان نے بیان کیا تھا کہ انحدث بہ الحسن عن حفص عن ابی العالیہ۔
(ب) اور ابراہیم بھی تو راوی ہیں عبد الرحمن نے کہا کہ مجھ سے شریک نے کہا کہ ابوالثم ان سے کہتے تھے کہ ابراہیم سے ابوالعالمیہ کے واسطے سے میں نے ہی کہا تھا۔

(ج) اور زہری بھی تو راوی ہیں عبد الرحمن نے کہا کہ میں نے زہری کے بھتیجے کی کتاب میں دیکھا ہے کہ زہری اس حدیث کو بواسطہ سلیمان بن ارقم حسن ہی سے روایت کرتے ہیں اور حسن کی روایت ابوالعالمیہ سے ہر پس زہری والی روایت بھی ابوالعالمیہ کی طرف راجع ہوگی۔

بات اگر نئی ہی ہوتی تو محالہ گویا ختم ہو چکا تھا لیکن یہی تو معلوم تھا کہ اسی حدیث کے راوی امام امام ابو حنیفہ خود بھی ہیں اور اس میں معبد نامی شخص اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حنیفہ اس بنیاد پر اس حدیث کو بجائے مدرس کے متصل لیتے ہیں یہی نے روایت کو نقل کر کے بھی تو چاہتا ہوگا کہ امام ابو حنیفہ ہی پر جرح کر دیں جیسا کہ بعض شوافع نے کیلے۔ لیکن اس کی بہت نہ ہوئی اور معبد کے نام کو معبد جتنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

معبد ہذا الاحمدیہ دھواؤں اس معبد کو شرف محبت بھی حاصل نہیں بلکہ تقدیر کے سائیں بچا

من کلہ فی القدر بالبعصرہ جس نے گفتگو معبد میں شرف کی وہ بھی شخص ہے۔

ظاہر ہے کہ پیچھے علماء راخاف جن میں اکثر ابوالعالمیہ کے نام سے بھی شخصی طور پر واقف نہیں، ان کے سامنے معلومات کا جب یہ دریا بہا دیا گیا ہو کہ حسن بصری زہری، ابراہیم سب کا قصہ ابوالعالمیہ پر ختم ہوتا ہے اس کے لئے زہری کے بھتیجے کی کتاب کا حوالہ اور یوں ہی تلاش و جستجو کر کے سب کی روایات کو ابوالعالمیہ پر منتہی ہونا یہ فن رجال کے وہ نکات ہیں جن کی اخاف کے عام مولویوں کو کیا خبر۔ یہی کی ساری کتاب اس قسم کے معلومات سے معمور ہے۔

مگر اب فن رجال و اسناد سے ذرا دلچسپی رکھنے والے اخاف ہی کے ایک عالم مارونی کو دیکھئے وہ میدان میں اترتے ہیں اور حافظ بہیقی سے پوچھتے ہیں۔

(۱) کیا یہ روایت معبد جیسے مشتبہ آدمی کے سوا اور کسی صحابی سے مروی نہیں؟ خصوصاً حسن بصری جن کے ذریعے امام ابو حنیفہ روایت کرتے ہیں مارونی اپنے ساتھ بہیقی کی کتاب "الخلافات" بھی لاتے ہیں، کھول کر بتاتے ہیں کہ

عن اسمعيل بن عياش عن عمرو بن قيس عن الحسن (البصري) عن عمران بن حصين
جس میں حسن بصری معبد سے نہیں، عمران بن حصین صحابی کے واسطے سے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک منسوب کرتے ہیں یعنی ارسال کا قصہ ختم ہوا۔ اور ابن عیاش پر کچھ شبہ ہو تو ہو، مجنبہ اسی سند سے حافظ ابن عدی نے بجائے ابن عیاش کے ابن راشد کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ حسن بصری حضرت عمران بن حصین سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ رہے ابن راشد تو دیکھ لیجئے "وثقة احمد بن حنبل وابن معين" پھر اسی "الخلافات" میں ابن عمر سے یہ روایت مروی ہے، گویا علاوہ معبد کے دو صحابی عمران بن حصین اور ابن عمر اس کے راوی ہیں اور بہیقی اس سے واقف ہیں۔ لیکن یہاں صرف معبد جس میں اشتباہ تھا اس کو پیش فرلایا گیا۔ پھر معبد کو معبد جنہی کس بنیاد پر قرار دیا گیا؟ مارونی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے تین طریقہ سے یہ روایت آئی ہے اور کسی میں یہ نہیں ہے کہ معبد جنہی تھے۔

اب سنئے معبد نامی ایک ہی آدمی نہیں ہیں، حافظ ابن مندہ کی معرفۃ الصحابہ و مارونی اقل کرتے ہیں۔

معبد بن ابی معبد و هو ابن ام معبد معبد بن ابی معبد جو ابن ام معبد کے نام سے مشہور

رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم و هو ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو

بکین میں دیکھا تھا۔

صغیر۔

اور یہ وہ مشہور ام معبد کے صاحبزادے ہیں جن کے خیمہ میں ہجرت کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

اور مکرری سے دودھ بھانسنے کا واقعہ پیش آیا۔ ماردینی اس پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ ابن مندہ نے تصریح کی ہے کہ ابو حنیفہؒ جس سے تہقبہ والی حدیث روایت کرتے ہیں وہ الحسن عن معبد بن ابی معبد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔ حافظ ابن مندہ نے صرف اسی پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ آگے فرماتے ہیں کہ۔

وهو حدیث مشہور عنہ عن ابی یوسف ابو حنیفہؒ سے یہ مشہور حدیث ہے۔

القاضی واسد بن عمرو وغیرہما۔

ماردینی فرماتے ہیں۔

فظهر بهذا ان معبد المذكور في هذا اس معلوم ہوا کہ ابن معبد کا ذکر اس حدیث کی سند میں الحدیث ایس ہوا لہٰذا کی حکم فی القدر وہ معبد تقدیر پر کلام کرنے والا معبد نہیں ہے کما زعم البیہقی۔ جیسا کہ ہم نے خیال ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ ”الجبئی“ کا اضافہ اگر خود ہی کر دیا ہے تو خیر ورنہ اگر سند سے معلوم ہو رہا ہے تو پیش کرنا تھا۔

ولم يذكر ذلك بسند لينظر فيه كوفي سند تو اس کی بتائی نہیں ہے ورنہ اس میں دلچسپا جاتا۔ اور بات اسی پر ختم نہیں کرتے پھر فرماتے ہیں کہ۔

ولو سلمنا انه الجعفي المتكلم اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تقدیر ہی پر کلام کرنے والا معبد في القدر فلا نسلم انه لا یہ ہو تو یہ ہم نہیں مانتے کہ ان کو شرف صحبت صحیحہ لہ حاصل نہ تھا۔

پھر ابن عبد البر کی استیجاب سے نقل کرتے ہیں۔

اسلم قدینا وهو واحد لا ربعة الذين بہت پہلا اسلام لائے اوسے ان چار آدمیوں میں ایک ہیں جو حملوا الویت مجینہ یوم الفتح فتح مکہ کے دن جہینہ کے جہنڈے اٹھائے ہوئے تھے۔

صرف ابن عبد البر ہی نہیں بلکہ

قال ابو احمد في الكنى، وابن الجحتم ابو احمد في الكنى، نامى كتابه اور ابن ابى حاتم دونوں نے
کلاهما ان له صحبة۔ تصریح کی ہے کہ ان کو شرف صحبت حاصل تھا۔

اس کے سوا بھی انھوں نے ابن حزم، ابن عدی، امام بخاری کے حوالوں سے معبد کے متعلق اور بھی
کچھ مواد فراہم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ عدم نقض وضو بالقبضہ کے متعلق شوافع کے پاس کوئی مرفوع حدیث آنحضرت کی
موجود نہیں مگر نقض وضو کی حدیث رکھتے ہوئے انھوں نے صحابہ اور تابعین کے فتوؤں میں پناہ لی تھی،
مادہ دینی وہاں بھی پہنچتے ہیں۔ پہلے ان کی سند ہی پر انھوں نے کلام کیا ہے کہ ان صحابیوں کی طرف ان
فتوؤں کی نسبت ہی مشکوک ہے۔ پھر بالفرض اگر ان بھی لیا جائے کہ یہاں ہی کے اقوال ہیں تو اب بات صحابہ
اور تابعین کے فتوؤں پر پھیری اس لحاظ سے بھی سنئے۔

قال ابن حزم اونا ايجاب الوضوء من الغضك ابن حزم کہتے ہیں کہ غضک (یعنی ہانکنا نہ ہنسنے) سے
عن ابی موسیٰ اشعری والغضی والشعبی وضو کو واجب ہوتا ہے یہ فتویٰ ابو موسیٰ اشعری (رہ)
والثوری والاذہاجی۔ غنی شعبی، ثوری، اوزاعی سے روایت کیا گیا ہے۔

چلیے آپ کے پاس صحابہ اور تابعین تبع تابعین کے اقوال ہیں تو ہمارے پاس صحابہ اور سلف کے
ایک بڑے طبقہ کا فتویٰ ہے پھر ہم ایک مرفوع متصل سند کے ساتھ حدیث بھی رکھتے ہیں اور آپ اس کو محروم ہیں۔
یہی نے علاوہ اسنادی بھول بھلیوں کے بعض اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں۔ مثلاً زہری اور حسن
کا فتویٰ خود اس حدیث کے خلاف ہے اگر ان کو اس پر اعتماد ہوتا تو اس کے قائل کیوں نہ ہوتے۔

مادہ دینی نے پوچھا ہے کہ اس اصول کو اور جگہ بھی آپ یاد رکھیں گے یا نہیں۔ کہتے کہ سور یعنی جھونٹے کے
متعلق ابو ہریرہ کا فتویٰ تین دفعہ دہونے کا ہے مگر روایت متصل سات دفعہ کی ہے، ہم خفیوں نے اس وقت

جب عرض کیا کہ رات کی روایت پرمان کو اعتماد ہوتا تو تین دفعہ کا فتویٰ کیوں دیتے تو اس وقت بالاتفاق اس صف سے خوفا بلند ہوا کہ ہمکو حدیث سے بحث ہے راوی کی رائے سے تعلق نہیں، لیکن آج اسی کو دلیل کی شکل میں پیش فرمایا جاتا ہے، ماریخی نے یہ مان کر کہ بالفرض اس حدیث کا اتصال نہ بھی ثابت ہوا و مرسل ہی ہو، پھر بھی ابن حزم کا یہ قول ٹیٹن کیا ہے۔

کان یلزم المساکین و لیکن مالکیوں اور شافعیوں پر اس کا ماننا اس لئے لازم ہو جاتا ہے
الشافعیون لشدۃ قاترہ کہ جن جن لوگوں سے اس کا ارسال منقول ہے ان کی تعداد
عن عدد من ارسلہ حدیثواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔
پھر خود اضافہ کرتے ہیں۔

و یلزم المحذویر ایضاً لا فہم اور ضعیلوں کو بھی اس حدیث کا ماننا اس لئے لازم ضروری ہے کہ
یحتجون بالمرسل۔ ضابطہ اصول مرسل حدیثوں سے استدلال واجب کسے ہیں۔
اور آخر میں ایک فیصلہ کن بات فرماتے ہیں۔

وعلی تقدیر فہم لا یحتجون بہ اور بالفرض مان لیا جائے کہ ضابطہ مرسل سے جواز استدلال کے
فأقل حوالہ ان یكون ضعیفا نہ بھی قابل ہوں تو کم از کم یہ تو ماننا ہی پڑے گا وہ حدیث زعمہ
والحدیث الضعیف عندہم والی ضعیف حدیث ہی ضعیلوں کا مسلک تو یہ ہے کہ ضعیف
مقدم علی القلیل لذلک اعتماداً حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ اسی قیاس پر جس پر
علیہ فی ہذا المسئلہ۔ مسئلہ فقہ میں وہ اعتماد کر رہے ہیں۔

ایسی روایت جو تین تین صحابی عمران بن حصین، ابن عمر، مجاہد سے مروی ہو، ماریخی نے پوچھا ہے
کہ اس کے متعلق صرف مشتبہ "مبہ" ہی کے ذکر کے کیا معنی ہیں؟ رہ گئی وہ تحقیق انیق کہ جن زعمہ ہی، ابراہیم سب
ابوالعالیہ پر گھومتے ہیں۔ ماریخی نے لکھا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ

الحب منه كيف يقول هذا وقد تعجب اس شخص سے یہ کیسے کہہ رہے ہیں حالانکہ گذر چکے خود
 . تقدم انما خرجهم من طريق المحضر ان ہی حافظ بیہقی نے حسن بصری کی وہ روایت جو عمران بن
 عن عمران بن حصین - حصین کے طریقہ سے مروی ہے اس میں ابو العالیہ پر مذکور نہ کیا گیا
 اسی پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ عمران بن حصین صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا خود بیہقی نے اس حدیث
 کو ابن عمر کے طریقہ سے روایت کیا ہے (اور اس میں بھی ابو العالیہ کا قصہ نہیں ہے) باقی زہری کے متعلق ان کے
 بقیے کی شہادت یہ ہے کہ

ابن اخی الزہری ضعیف کذا قال زہری کے بھائی کے لڑکے ضعیف ہیں ابن معین نے
 ابن معین ثراہ عن عثمان الدارمی عثمان دارمی سے یہ بات نقل کی ہے -
 اور ابراہیم کے متعلق شریک کا دعویٰ کہ ابواشم نے اس سے کہا تھا کہ میں نے ابو العالیہ کے حوالہ سے
 یہ روایت ابراہیم کو سنائی تھی، سو اس شریک کا حال سنئے۔

شریک هذا هو الضعیف تکلموا فیہ یہ شریک شریک نخعی میں اللہ نے انہیں انہی کا کلام کیا ہے۔
 اور دوسروں نے نہیں خود اسی کتاب السنن الکبریٰ میں دوسری جگہ فرماتے ہیں -
 شریک مختلف فیہ کان یحییٰ شریک کے متعلق اللہ نے انہیں مختلف ہیں، یحییٰ بن سعید
 القطان لا یروی عنہ ویضعف القطان ان سے روایت نہیں لیتے تھے اور ان کی
 حدیثہ جدا - حدیث کی حد کو زیادہ کمزوری پر زور دیتے تھے۔

ایک اور جگہ اسی کتاب میں پھر بیہقی کہتے ہیں -

شریک لم یصحہ بل کثر اهل العلم - شریک اکثر اہل علم استلال نہیں کرتے اور ان کو محبت نہیں سمجھتے۔

مگر جب ہماری باری آئی تو شریک نے ابواشم کی طرف جو بات منسوب کی وہ دلیل بنائی گئی۔

یہ چند باتیں موٹی موٹی ماری کے کلام سے خلاصہ کر کے میں نے پیش کر دی ہیں مقصد صرف یہ کھانا ہے

کہ رجال کے حربے جو عرب ڈالا گیا تھا کیا مار دینی کے مباحث کے بعد یہ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ کلام تو اس حدیث کے متعلق تھا جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ بھلا اس میں ارسال کا نقص کون بحال کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس بحث میں مجھے کچھ طوالت کا تو مرتکب ہونا پڑا لیکن موزن نے جس درخت کے قصہ کو اجمال کے پردہ میں ڈال دیا تھا اس کے بچانے کے لئے چارہ ہی کیا تھا۔ بجز اس کے کم از کم ایک دو پھل تو اس کے پیش کئے جائیں تاکہ نمونہ صحیح طور پر کام دیکے۔ میں نے حنفیوں کے کمزور ترین مسئلہ کا اسی لئے انتخاب کیا۔ اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علامہ مار دینی نے اپنی اس کتاب میں شافعیوں کی راہ سے اور اسی علم کے ذریعے جس پر ان کو تازہ امام ابو حنیفہ کے مکتب خیال کی تائید میں کتاب تراکم کیا ہے۔ کہنے کو تو ان کی کتاب صرف دو جلدوں میں ہے لیکن کیفیت اور قیمت میں سیفی کی دس جلدوں پر اس کے وزن کو کوئی زیادہ محسوس کرے خصوصاً فن رجال و سند کے متعلق تو غائبانہ بجا نہ ہوگا۔

یہ بات کہ علماء اخاف جیسا کہ بار بار کہنا چلا آ رہا ہوں بحال و سند کے مسائل سے انھیں عموماً دلچسپی نہ تھی پھر چانک ساتویں صدی ہجری میں ایک مار دینی ہی نہیں بلکہ حنفی علماء کی ایک کافی تعداد حدیث اور علم حدیث میں جو مشغول نظر آتی ہے اور اس کے بعد مدت تک مصر میں ابن ہمام قاسم بن قسطلوبغا اور ان جیسے اور بھی ایسے حنفی علماء پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق حدیث اور فقہ سے تقریباً ماویٰ و خلفاء اس ذہنی اور ذوقی انقلاب کا واقعی سبب کیا تھا؟

نظام اس سلسلہ میں مجھے اب تک اور تو کوئی چیز نہیں ملی ہے۔ بجز اس کے کہ چھٹی صدی ہجری مسرکہ وہ عہد ہے جس میں بجائے کسی ایک مذہب کے چاروں مذاہب کے قصائد کا تقرر ہونے لگا۔ السیوطی نے ابن مسرکہ تاریخ مصر سے نقل کیا ہے کہ

فی سنة خمس وعشرين وخمسة مائة فی الحکم ۲۵۵ھ ہجری میں عدالت میں چار قاضیوں کا تقرر

اربع قضاة یحکم کل قاض بمذہبہ ہونے لگا۔ قاضی اپنے مذہب کے روتے فصلہ کرتے تو

دیوریت مذهبہ اور وراثت اپنے مذہب کے قاعدوں پر دلاتے تھے۔

اس بدعت کو حسد کہتے یا سیدہ اس سے پہلے چونکہ مصر کے قضا پر زیادہ تر شافعیوں کا تقرر ہوتا تھا حتیٰ کہ اسیوطی نے تو یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ

کان متعضا للشافعية فلا يعرف مصر کی قضا پر شافعیوں کیلئے مخصوص تھی مصری

ازخبرہم حکمہ فی الدیار المصریہ علاقوں میں اس زمانہ سے یعنی جب سے مسئلہ میں

ممنذ ولہا ابو زرعۃ محمد بن عثمان الزرعۃ محمد بن عثمان دمشقی کا تقرر ہوا شافعی قاضیوں

الدمشقی فی سنیہ اربع و ثمانین کے سوا فصل خصوصیات کے سلسلہ میں اور کسی مذہب

و ما ثنین کے قاضی کو کوئی نہیں جانتا ہوتا تھا۔

اور مصری نہیں بلکہ ان کا بیان ہے کہ

وکذا دمشق لم یلہا بعد ابی زرعۃ یہی حال دمشق الشام کا بھی تھا کہ ابو زرعۃ مذکور کے بعد

المشار الیہ الا الشافعی سہ وہاں شافعی قاضی کے سوا اور کسی کا تقرر نہیں ہوتا تھا۔

لیکن صدیوں سے شافعیوں کو جواہرہ ملک مصر و شام کا حاصل تھا چھٹی صدی میں ختم ہو گیا اور رفتہ

رفتہ ان کا زوریوں ہی ٹوٹا رہا حتیٰ کہ شہو و مصری سلطان الملک الظاہر بہرہ کے زمانہ میں تو تھوڑی بہت

ترجیح جو ان لوگوں کو حاصل تھی وہ بھی ختم ہو گئی، عام طور پر شوافع پر یہ بات نہایت گراں گذری، علما اس سلسلہ

میں کیا کچھ کیا جانا ہوگا اور کیا کچھ کہا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تاج الدین ابکی صاحب الطبقات

الشافعیۃ الکبریٰ جیسے سنجیدہ روشن خیال عالم بھی اپنی کتاب میں یہ ارقام فرماتے ہیں کہ

قال اهل القبرۃ ہذہ الافالیم المصریہ ابی تجربہ کا بیان ہے کہ مصری اور شامی و حجازی

والشامیۃ والحجازیۃ متی كانت المبدع علاقوں میں جب تسلط شافعیوں کے سوا کسی اور کا ہوا تو

فہا الخیر الشافعیہ خربت ومتی اسی وقت ملک میں بریادی پھیل گئی ہوا سی طرح ان علاقوں
 قدم سلطنت کا غیر اصحاب الشافعی میں امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے سوا اگر کسی کو سلطانی حاصل
 زالت دولۃ سرعاً ہوئی تو اس کی حکومت بہت جلد زوال پذیر ہو جاتی ہے۔
 پھر خدا جانے کس بنیاد پر بڑوارہ کے اس نظریہ کو پیش فرماتے ہیں کہ مصر شام، حجاز ہم شافعیوں
 کے لئے اس طرح مخصوص ہے کہ

كما جعل الله تعالى لمالك في بلاد جیسے اللہ تعالیٰ نے امام مالکؒ کے لئے مغربی بلاد میں اور
 المغرب ولاہی حنیفۃ فیما وراء النہر امام ابو حنیفہؒ کے لئے ماوراء النہر میں قرار دیا ہے۔
 اور یہ تو تاج الدین السبکی کا بیان ہے، اب ان کے والد کا خیال بھی سنئے وہ تو انہیں صاحبزادے
 سے اور بھی چند قدم آگے ہیں۔ تلج ہی لکھتے ہیں۔

سمعت الشیخ الامام ابو الدیقول سمعت میں نے اپنے والد تاج الدین السبکی شافعی سے سن لیا
 صدرا الدین المرحل یقول ما فرماتے تھے کہ میں نے صدرا الدین بن المرحل سے سنا وہ
 جلس علی کرسی مصر غیر شافعی کہتے تھے کہ مصر کی کرسی پر جب کبھی کوئی غیر شافعی بیٹھا
 الا دقتل سرعاً ہے بہت جلد قتل کر دیا گیا ہے۔

اسی سلسلہ میں شوافع میں بھی بہت کچھ مشہور تھا کہ جب ملک الظاہر بیرس نے چار قاضیوں کے
 رسم کی پھر توبہ کی تو اس نے ایک دن خواب میں امام شافعیؒ کو دیکھا کہ غضب ناک ہو کر فرما رہے ہیں تو نے
 میرے مذہب کے ساتھ دوسرے مذہبوں کا جوڑ لگا دیا ہے اچھا جا میں نے تجھ کو اور تیری اولاد کو مصر سے
 معزول کر دیا ہے؟

لوگوں کا بیان ہے کہ اس خواب کے بعد ملک الظاہر بیرس اس کے بعد زیادہ دن جی نہ سکا اور مر گیا
 اور اسی طرح اس کا بیٹا سعید بھی زیادہ دن نہ ٹھہر سکا اس کی حکومت زائل ہو گئی اور اس کا خاندان آج

فقرو فاقہ کا شکار رہے۔

اسکی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب ملک الظاہ مر گیا تو کسی نے اس کو خواب میں دیکھا پوچھا کہ تیرے ساتھ کیا گزری؟ تو جس بچارے سے خدا جانے کتنے گناہ ہوئے ہوں گے، کس کس کا مال غلط طریقے سے لیا ہوگا، اور جیسا کہ عموماً اس زمانہ کے سلاطین کا حال تھا خدا جانے کتنوں کے خون اس کی گردن پر ہوں گے لیکن اس تمام سلسلہ میں اس کی سزا جس چیز پر ہوئی وہ یہ تھی کہ جس کا اظہار خواب دیکھنے والے صاحب کے اس میں لفاظ کیا عبد بنی اللہ عبد اباشدین ۱ اللہ تعالیٰ نے میری سخت سزا اس حرکت پر فرمائی کہ میں نے
 نجعل القضاء اربعۃ وقال چار چار قاضیوں کا تقرر کیا۔ فرمایا کہ تو نے مسلمانوں
 فرقت کلمۃ المسلمین۔ کی بات میں فقرہ ڈال دیا۔

ان واقعات سے، اور تو کچھ نہیں اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ برادرانِ شوائع پر دوسرے مکاتب خیال کے علماء کا تقرر سخت ناگوار گزر رہا تھا۔ جب کشفی اور رویائی نظریات کا یہ حال ہے تو نسبتاً اس سے جو آسان چیز تھی یعنی دوسروں کے علم پر حملہ کرنا، ان کے نقائص نکالنے بھلا اس میں کیا کمی کی گئی ہوگی۔ خصوصاً خفیوں کو حدیث کے معاملہ میں رسوا اور بدنام کرنا تو آسان ہے کہ معمولی عربی خواں بھی ہدایہ کے صفحات کو الٹ کر ہر صفحہ سے تقریباً ایسی حدیث نکال کر دکھا سکتا ہے جس کا پتہ بخاری و مسلم ہی میں نہیں صحیح کی اور دوسری کتابوں میں بھی مشکل ہی سے چلتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ ہدایہ کی حدیثیں ان کتابوں میں واقعہ یہ ہے کہ نہیں پائی جاتیں۔ آج بھی ہندوستانی مطبع کی ہدایہ کی تقریباً اکثر حدیثوں کے نیچے ”غریب جدا“ ”نادید جدا“ ”لم يوجد فی الکتب“ لکھا ہوا ملتا ہے۔

بظاہر اسی سوال نے میرے خیال میں مصر کے اس عہد میں اہمیت حاصل کی اور آخر کچھ لوگ خفیوں میں تیار ہو گئے جنہوں نے پوری توجہ اور محنت سے حدیث و متعلقات حدیث کے فوہن میں کمال پیدا کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ ہی اس زمانہ میں بھی یاروں کا تختہ مشق بنی ہوئی تھی اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہاں تو

یہ حال تھا کہ ہدایہ کے شروع میں بھی حدیثوں کی تخریج کا التزام نہ تھا یا ایک وہ زمانہ مصر میں آیا کہ صرف علامہ زبلی ہی نے نہیں بلکہ جیسا کہ ابن حجر نے لکھا ہے، صاحب جوہر اشقی علامہ ماردینی نے بھی اور ان کے شاگرد عبدالقادر مصری صاحب جوہر مضیہ نے بھی ہدایہ کی حدیثوں کی تخریج پر کام کیا اور منتقل کتابیں لکھیں۔

خیر اباب کچھ ہی ہوں مگر اس سلسلہ میں ایک بڑا کام یہ ہو گیا کہ طحاوی کے جس تیر کو حافظ بہیقی نے الٹ کر اخاف پر چلا دیا تھا اور دھانی سو سال تک پھر اس تیر کو کوئی داپس نہ کر سکا تھا، الجوہر اشقی الکفر صرف جواب ہی نہیں دیا گیا بلکہ کچھ اقام بھی کیا گیا تاکہ ہر حنفی اس کتاب کو اپنے پاس سمجھ و حسرت میں با آسانی رکھ سکے۔ ماردینی کے کچھ دن بعد مصر کے دوسرے حنفی محدث، علامہ قاسم بن قطلوبغا نے جو علاوہ حافظ ابن حجر وغیرہ کے علامہ ابن ابیہام حنفی صاحب فتح القدیر کے تلمیذ رشید ہیں، الجوہر اشقی کا ایک خلاصہ تیار کیا۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون میں لکھتے ہیں۔

ثم لخصه زين الدين قاسم بن

قطلوبغا الحنفى المتوفى سنة ٨٨٥

سنة ٨٨٥ ترجمہ الجوہر اشقی۔

اور اس نے یہ مسئلہ کے مسئلے میں آسانی ہو۔

ورقہ علی حرف المعجم

اور یوں تیسری صدی کے وسط میں ایک شافعی عالم کی زبان سے۔

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مصر میں شافعیات اور حنفیت کے یہ قسے جس زمانے میں چھڑے ہوئے تھے ان ہی دنوں میں ہندوستان کے ایک عالم علامہ سراج الدین الہندی کہیں سے مصر پہنچ گئے۔ خدا نے ان کو اس ملک میں بڑا اقبال و جلال عطا کیا۔ ثواف سے اخاف کے چھپے ہوئے حقوق کے حاصل کرنے میں سراج ہندی نے بڑے کام کے جن کی تفصیل درکامہ میں حافظ ابن حجر نے کی ہے سراج ہندی نے ہدایہ کی ایک شرح تو جمع نامی بھی لکھی ہے جس کی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ جدیدی شرح ہے یعنی شافعیوں کے جواب میں ہے۔ سنہ ۸۴۹ ص ۴۷۔

واسہ ما یجئ منک شیئ قسم خدا کی تجھ سے کچھ نہ بنے گا۔

قسم کا جو فقرہ بے اختیار زبان سے نکل گیا تھا، نوین صدی کے آخر تک مسلسل ٹوٹی رہی اور مصرعے ایک گاؤں گھا کے ایک مہتمم نے نوجوان کو جو کہا گیا تھا کہ تم کچھ نہیں لے سکتا خود وہ اور اس کی بدولت وفاق و خلافا تقریباً آٹھ ساڑھے آٹھ سو سال تک فقہ اور حدیث کی دنیا میں تحقیق و تدقیق تلاش و تجسس کا ایک طوفان برپا رہا۔ گویا ہم اکثرہ جدیدات کے اس سلسلہ کو کسی چارٹ یا شجرہ کی شکل میں ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت یہ ہوتی ہو

مختصر المنزنی تیسری صدی

مختار جلیل قاضی بکار تیسری صدی

مختصر الطحاوی کبیر وصغیر علی ترقیب المنزنی چوتھی صدی
در ترتیب بکار

معرفة السنن والآثار فی رد الطحاوی پنچویں صدی
السنن الکبریٰ للبیہقی

المجمر النقی علامہ ہار دینی ساتویں صدی
الرد علی المہدستی

ترجیح المجمر النقی القاسم بن قطلوبغا آٹھویں صدی
تلخیص المجامیر

اور اسی شجرہ علیتہ کے ہر درجہ کو میں امام الطحاوی کے "یوم الحدیث" کے "تعاجیب ربنا" کا ایک ایک "التعجب" قرار دیتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ علاوہ ائمہ مجتہدین (یعنی ابو حنیفہ و قاضی ابو یوسف و محمد بن الحسن وغیرہم) کے طبقات احناف میں بڑے بڑے علماء اور افاضل پیدا ہوتے رہے۔ لیکن خفیہ او بیات کا وہ سلسلہ جس میں نقیات کے

ساتھ حدیث و علم حدیث کا مستند سرمایہ شریک ہے۔ اس سلسلہ کے بانی اول خفیوں میں امام ابو جعفر طحاوی ہی ہیں انھوں ہی نے اس کی بنیاد ڈالی اور پھر جیسا کہ تفصیل میں نے بتایا آئندہ جو کچھ ہوا ان ہی کی راہوں سے ہوا گویا اس شاخ کے خفیوں میں وہ امام ہیں۔

لیکن نظرِ تحقیق کا براہو، چاہا تو یہی جاتا ہے اور کہا بھی جاتا ہے کہ علم وہی ہے جو تحقیق ہو، ورنہ تقلید یا علم ظلم نہیں، معلومات کی صرف گردآوری ہے۔ مگر دنیا میں جس بیچارے نے علم کی جس شاخ میں بھی خواہ وہ دینی ہو یا دنیوی، تحقیق کا قدم اٹھایا، خدا جلنے یہ کیا قصہ ہے کہ اس سے عوام کا کوئی طبقہ کبھی راضی نہ رہا۔ امام طحاوی کی داستان تو بیان ہی کروں گا۔ امام مزنی خفیوں نے اپنی پوری عمر امام شافعیؒ اور ان کے علوم کی خدمت نشر و اشاعت تہذیب و تنقیح میں گزاری، حتیٰ کہ اس سلسلہ میں بیچارے کو اپنی حقیقی بھانجے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ ہونا پڑا، جس کا صدمہ جیسا کہ ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں، مرنے کے بعد بھی باقی رہا لیکن وہ امام مجتہد کے شاگرد تھے، اپنی کتابوں میں بعض مسائل کے متعلق انھوں نے امام سے اختلاف بھی کیا ہے، ہزار ہا چیزوں میں اتفاق کیا لیکن چند مسائل میں اختلاف، پس یہ بھی ان کے لئے مصیبت ہو گئی۔ بعد کو جیسے جیسے تقلید کا رنگ جیسا کہ قاعدہ ہے گہرا ہونا رہا بیچارے امام مزنی کا یہ جرم کہ خود اپنی رائے کیوں قائم کی، شوافع کے عام طبقہ کے لئے ناراضی کا باعث ہوا۔ زیادہ دن گئے بعد نہیں بلکہ تیسری صدی کے اختتام پر شافعیوں کے مشہور عالم ابن سرہج المتوفی ۳۱۲ھ جن کا ذکر بار بار آیا چکا ہے۔ ایک طرف تو امام مزنیؒ کی کتاب کی اتنی تعریف فرماتے تھے لیکن انہی سے خطیب نے تاریخ بغداد میں یہ جملہ بھی نقل کیلئے کہ فرماتے تھے۔

یوم القیامۃ بالشافعی وقد قیامت کے دن امام شافعیؒ حاضر کئے جائیں گے اس حال

تعلق بالمرزی بقول رب هذا میں کہ وہ مزنیؒ کا دامن پکڑے قرار ہے ہیں پروردگار

افسد علمی فاقل محلا اس شخص نے میرے علوم کو بگاڑ دیا تب میں کہو نکال دینی

یا ابا ابراہیم فانی لم ازل فی قاضی سراج کہیں گے ابا ابراہیم ٹھیکہ جوا میں ہمیشہ ان

اصلاح ما افسدہ ۱۰ چیزوں کو درست کرتا رہتا ہوں جو انہوں نے بگاڑا تھا

غالباً ابن سراج کی یہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے ابن خلکان نے کہا ہے کہ

کان بفضل علی جمیع اصحاب الشافعی ابن سراج کو امام شافعی کے ماننے والوں میں سب پر

حقی المرتبی ۱۰ فضیلت دی جاتی ہر حجتی کا لائق ہے

غالباً امام شافعی کے براہ راست تلمیذ اور خلیفہ پر ایک شافعی عالم کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ پچھلے

نے بجز تقلید کے تحقیق سے کہیں کام نہیں لیا۔ خیر، یہ تو شوافع کی اپنے گھر کی باتیں ہیں۔ ہمیں اس میں پڑنے کی

کیا ضرورت؟ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ جرم تحقیق میں جس طرح صغ کچھ مٹا دینے کے بعد امام مزنی کو مفید علوم

اشافعی کا تحفہ برادران شوافع سے ملا، کچھ بھی کیفیت امام طحاوی کی حنیفوں میں نظر آتی ہے۔ ایک طرف مخالفوں

کا تو بیچارے کے ساتھ وہ سلوک جو آپ حافظ سہمی کی زبانی سن چکے، ان پر الزام لگایا گیا کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف

کی پاسداری میں شیخص الشافعی ہے کہ صحیح حدیث کو ضعیف کر دیتا ہے اور ضعیف کو قوی کر دیتا ہے۔ حافظ

ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلمہ بن قاسم اندلی کی کتاب صمد سے امام طحاوی کے متعلق یہ فقرہ نقل کیا کہ

کان یدہب بمذہب ابی حنیفہ ابو حنیفہ کے مسلک کی پروتے اور ان کے مذہب کی

کان شدید العصیۃ فیہ ۱۰ پاسداری میں سخت متعصب تھے۔

اور یہ تو فریضت ابو حنیفہ کی جرم کی ہلکی سزا ہے۔ کوئی شخص معاویہ بن احمر القرشی ہے اس کی

طرف تو منسوب کر کے امام کو ایک ایسی چیز سے متهم کیا گیا ہے کہ گو حافظ ابن حجر نے اپنی مصلحتوں کی بنیاد

پر اس مہول الحال شخص کی روایت اپنی کتاب میں درج کر دی ہے۔ لیکن مجھے تو اس کو نقل کرنے میں بھی

شرم آتی ہے تاہم یہ دکھانے کے لئے کہ عشق حنفیت میں امام طحاوی کو کیا کیا کہا گیا کیا نہ سنایا گیا۔

نقل کرتا ہوں۔ ابن الاحرار کہتا ہے۔

دخلت مصر قبل الثلاث مائة و
 اهل مصر يرون الطحاوى بالمرعظيم
 فظيع من جهة امور القضاء و من جهة
 ما قيل من اذنى به ابا الجحيش من
 ابو الجحيش كوجوه فتوى انصون نے خصی كے ہوئے
 امر الخصيان - غلاموں کے متعلق دیا قصار۔

پہلے الزام کا مطلب تو غالباً یہ ہے کہ قضا کے سلسلہ میں کچھ یمن دین خورد برد کرتے تھے اور دوسرے الزام سے خدا جانے وہ کیا کہنا چاہتا ہے بہر حال کچھ ہی کہنا چاہتا ہو لیکن جس وجہ سے اس نے یہ باتیں تراشی ہیں غنیمت ہے کہ اس کا اظہار بھی اس کے بعد فرمایا گیا ہے۔ یعنی ان دونوں الزاموں کو بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے کہ

وكان يذهب هبة الجحيفة الطحاوى امام ابو حنيفة كمنه بکے پر و تھے ان کا عقیدہ تھا
 کایری حقا خلافت (ص ۲۶۱) کہ امام ابو حنيفة کے مسلک کے سوا کوئی دوسرا مسلک حق نہیں ہے۔
 گویا خود ہی کھول دیا کہ میں نے یہ سب جو کچھ کہا اس کی علت یہ ہے کہ وہ ابو حنيفة کے مسلک پر
 چلتے تھے اور اس باب میں اتنے متشدد تھے کہ جو خیال ابو حنيفة کے خلاف ہوا سے وہ حق نہیں سمجھتے تھے، یعنی
 حق کا معیار طحاوی کے یہاں صرف یہ تھا کہ امام ابو حنيفة کا قول ہو، چونکہ اس شخص کے بیان کا آخری جملہ
 قطعاً غلط ہے جیسا کہ یوں ہی لوگوں کو معلوم ہے، قاضی حریویہ کی مجلس میں انصون نے جو کچھ فرمایا تھا وہی
 تقلید کے لئے کافی ہے، نیز اس کا حال آگے بھی معلوم ہوگا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اور بھی جو امثال ابن حجر
 نے ان کی طرف منسوب کی ہیں صرف اس کی خود تراشیدہ ہیں۔ بھلا جس شخص کو ابن یونس جو ان کے معاصر اور
 ہم وطن ہیں شب و روز کہہ دیکھنے والے ہیں اور اسید بن یونس الحافظ الامام کے لقب سے ملقب

کرنے کے بعد فقہ حدیث میں ان کی جلالت، قدر کے متعلق لکھتے ہیں۔

«وَأَمَّا فِي هَذِهِ الْأَنْبَاءِ» ابن یونس فن حدیث کے امام ہمدانی۔ حدیث کے
متیقظ حافظ، ملاحظہ مکملتر بخیر حافظ ہیں اور کثرت روایت کرنے والے ہیں۔ نیز
بایام الناس - ۱۷ عام تاریخ کے متعلق بھی بڑے خیر ہیں۔

یہی محدث ابن یونس علامہ طحاوی کے متعلق فرماتے ہیں گو یا یعنی شہادت دیتے ہیں کہ
«كَانَ ثَقَّةً ثَبَاتًا فَتِيهًا عَاقِلًا» امام طحاوی بڑے ثقہ، ثبوت، فقیہ، عاقل تھے اپنی
نہ مختلف مثلاً ۱۸ نظیر انھوں نے اپنے بعد نہ چھوڑی۔
خود حافظ بھی: «وَجَدْتُ تَشْرِيهًا» کے «طحاوی الامام» کا عنوان قائم کر کے فرماتے ہیں۔

العلامہ الحافظ صاحب التصانيف النبوة - العلامة حافظ، بے نظیر تصنیفوں کے مصنف ہیں
السیوطی مشہور شافعی عالم میں اور تعصب میں بھی کسی سے کم نہیں ہیں لیکن جو واقعہ ہے اس کا
اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

«طحاوی الامام» ثناء العلامة الحافظیہ کا۔ «طحاوی الامام» علامہ حافظ بڑے ثقہ، ثبوت، فقیہ، اپنی
ثقة ثباتاً فقیہاً عاقلًا مثلاً بعد اپنی نظیر نہیں چھوڑی۔ ان پر مصرعین جنسوں
انھت الیہ ریاسة الخفیه بصرہ کی سروری ختم ہوئی ہے۔

گویا امام طحاوی کے بیچگانہ صفات یعنی ثقہ، ثبوت، فقیہ، عاقل اور بے نظیر ہونے کی جو چشم دید
گواہی ابن یونس نے دی تھی آخر تک بالاتفاق تمام محدثین اس کی مسلسل توثیق کرتے چلے آئے ہیں۔

اگر ابن الاصرہ کے بیان میں کچھ بھی اصلیت کی جھلک لوگوں کو محسوس ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ بغیر
کسی تذبذب اور دغدرغہ کے سلفا عن خلف امام طحاوی کو محدثین ثقہ (یعنی) ایسا شخص جس کے کردار اور اخلاق

زندگی پر بھروسہ کیا جائے، مسئلہ لکھتے چلے آتے خصوصاً ان بزرگوں سے بھلا اس کی امید ہو سکتی تھی جو طحاوی سے خفیت کی وجہ سے اپنے دلوں میں اچھی خاصی گرانی بھی رکھتے ہیں۔

کس درجہ حیرت کی بات ہے کہ ابن الاحرار جیسے مہول الحال والا اہم شخص کو تو مصر میں امام طحاوی کے متعلق یہ خبریں ملیں لیکن اسی زمانہ میں جس کا وہ ذکر کر رہا ہے ہم ان کے حلقہٴ درس میں مشہور معاجم حدیث کے جامع سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، ابن الخشاب البردعی، القرطبی، شیخ الظاہریہ عبد اللہ بن علی الداودی، محمد بن ابراہیم المقرئ الحافظ، خود ابن یونس مصری اور الحافظ المعروف بنیہ رحمہ اللہ بن حمزہ المعیدلی، احمد بن محمد بن منصور الدامغانی وغیرہم محدثین حفاظ ثقافت و فقہاء کو پاتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے مقام کا امام تھا۔ خدا خواستہ اگر ان بزرگوں کو امام طحاوی میں ابن احمد کے اتہامات کا اتنی شائبہ بھی محسوس ہوتا تو جبکہ ان لوگوں کا عام دستور تھا قطعاً ان سے حاجت نہ سنتے۔

خیال کرنا چاہیے جو شخص ان جلیل القدر ائمہ و حفاظ کا اسناد خصوصاً روایت حدیث کا استاد ہو اور جو خود بھی سلیمان بن شعیب نسائی، یونس بن عبد اللہ اعلیٰ جیسے بزرگوں کا حدیث میں شاگرد ہو جن کے متعلق صاحب جواہر مضیہ لکھتے ہیں کہ۔

شارك فيه مسلماً۔ ان اسانذہ حدیث میں وہ امام مسلم (صاحب صحیح) کے ساتھی ہیں۔

اور یہی دو کیا امام طحاوی کے اسانذہ حدیث کی اتنی کثرت ہے کہ

جمع بعضهم مشائخہ فی جزء۔ ان کے اسانذہ کے نام کو لوگوں نے ایک متقل ہزمرہ میں جمع کیا ہے

بہر حال اس وقت امام طحاوی کے متعلق مجھے رجالی بحث جرح و تعذیل کی مقصود نہیں ہے بلکہ

کہنا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے مکتب خیال کی جنبہ داریوں میں جس شخص نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ قربان کر دیا، پڑھا تو اسی لئے اور پڑھایا تو اسی لئے، لکھنے کا بھی حال یہ ہے کہ گو امام طحاوی نے علم کے اوشرعول میں بھی چند بڑی کتابیں لکھی ہیں خصوصاً موزنین ان کی تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں۔

ولدتاریخ لکھیں ۱۷ ان کی بڑی تاریخ بھی ہے۔

بعد کے ارباب تاریخ بکثرت طحاوی کی اس تاریخ کا حوالہ دیتے ہیں اور ایک کتاب انھوں نے "النوادر والحکایات" کے نام سے بھی لکھی ہے۔ قاضی عیاض کے حوالہ سے لوگ نقل کرتے ہیں کہ

النوادر والحکایات فی نصف وعشرین جزء النوادر والحکایات تقریباً میں جزر کی کتاب ہے۔

اسی طرح مشہور محدث و مورخ لغوی ابو عبیدہ ربیعہ انھوں نے انساب کے متعلق تنقید فرمائی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے گذشتہ بالا چند کتابوں کے سوا انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اور بہت کچھ لکھا ہے جس کی بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ باوجود طول عمر یعنی ۸۳ سال کی عمر پانے کے ان کے قوی کا حال اتنی تک یرہا جیسا کہ ابن ندیم کی کتاب الفہرست کے حوالہ سے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیلئے کہ

قد بالغ الثمانین والمئود فی حیئہ اسی سال عمر تک پہنچے لیکن ان کی ڈاڑھی کے

الکثمن البیاض۔ ۱۸ سیاہ بال سفید سے زیادہ تھے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ آخر وقت تک ان کو کام کرنے کا موقع ملا بقول ابن ندیم

کان اوحد زمانہ علماً۔ ۱۹ علم میں یگانہ روزگار تھے۔

علی الخصوص خفیہ اور ان کے ائمہ کے علوم کا تو شاید ان کے بعد آنا کوئی بڑا عالم ہوا اور نہ شاید ان سے پہلے گذرا مشہور اندلسی محدث حافظ ابو عمرو بن عبد البر اپنی کتاب العلم میں ارقام فرماتے ہیں کہ۔

کان الطحاوی اعلم الناس بسیر الطحاوی کو فیوں کی سیرت اعلان کے اخبار اور ان کی

الکوفین و اخبارہم و فقیہہم مع مشارکۃ فقہ کے سب سے بڑے عالم ہیں اور اسی کے ساتھ فقہاء

فی جمیع المذاہب من الفقہاء ۲۰ اسلام کے دوسرے مکاتب خیال کے بھی وہ بڑے عالم ہیں

واقعیہ یہ ہے کہ علامہ طحاویؒ نے اپنی زہنی اور کبریٰ نعمتوں کو خفیہ مذہب کی خدمت کے لئے وقف

کر دیا۔ اس وقت تک اس سلسلہ میں ان کی جن کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے، میں علم میں جن کی تعداد تقریباً بیس کے قریب ہے، کسی نہ کسی حیثیت سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ان سے خفی نہ رہے کو فائدہ پہنچا ہے۔ معافی الا تار مشکل الانار تو خیر مطبوعہ میں اور شخص ان کو دیکھ کر اندازہ کر سکتا ہے کہ گو بظاہر ان کے نام یا دریا چہ میں یہ ظاہر نہیں کیا گیا کہ ان میں خفی مکتب خیال کی تائید کی جائیگی۔ لیکن جلنے والے جلنے میں کہ اصل مقصد ان کتابوں کا اس کے سوا اور کیا ہے اور ان ہی دو کتابوں سے ان کی کتاب احکام القرآن جو بیس جزو سے زیادہ اوراق میں ختم ہوتی ہے۔ اس کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے اور یہ احکام القرآن قرآن کے متعلق ان کی دوسری امدادی کتاب کے سوا ہے جس کے متعلق قاضی عیاض نے صحیح مسلم کی شرح اکمال میں لکھا ہے کہ۔

لفی القرآن الف ورق۔ واز کے متعلق ان کی ایک کتاب ہزار صفحوں پر ختم ہوئی ہے۔

اس کے سوا جامع صغیر جامع کبیر تو امام محمد کی کتابوں کی شروح ہی ہیں خود ان کی مختصر کبیر و غیر براہ راست خفی فقہ کی کتابیں۔ اسی طرح ان کی کتابیں جو شرط کے متعلق ہیں اور سمجھا جاتا ہے کہ اس باب میں ان کی کتابوں سے بہتر کتابیں آج تک نہیں لکھی گئی جو اہر مضیہ میں ہے۔

ولم شروط الکبیر والشروط الصغیر شروط کبیر، شروط صغیر، شروط اوسط، ان

والشروط الاوسط کی تین کتابیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان کا تعلق بھی خفی نہ رہے ہی سے ہے کیونکہ اس فن سے ان کو خاص مناسبت اس لئے زیادہ تھی کہ قاضی بکار نے بصرہ میں بلال بن بکری الراے و (تمیذ بنی یوسف و زفر) سے خصوصیت کے ساتھ علم الشرط سیکھا تھا۔ عبدالقادر مصری نے قاضی بکار کے تذکرہ میں تصریح کی ہے کہ

اخذہ (ہلال الراے) علم الشرط (ص ۱۰۹) علم الشرط قاضی بکار نے بلال رائے سے سیکھا تھا۔

خود قاضی بکار نے بھی کتاب الخانیہ والسجلات اور کتاب الوثائق والعمود تصنیف کی تھی۔ امام طحاوی نے انہی سے اس فن کو سیکھا تھا۔ جافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں طحاوی کا واقعہ ان ہی شروط و مواثیق و عہود کے

متعلق نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربویہ جیسے عالم بھی امامِ طحاوی کے نکات کو باسانی سمجھ نہیں سکتے تھے، واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قاضی حربویہ نے امامِ طحاوی کا نام دیوان الشہود میں درج کر لیا تو حسب ضرورت کبھی کبھی ادائے شہادت کے لئے ان کے احوال میں بھی جانا پڑتا تھا۔ ایک دفعہ ملاوکی نے ان کے سامنے تحریری شہادت جو انھوں نے لکھ کر پیش کی تھی، قاضی حربویہ کے سامنے پڑھی، شہادت کی اس عبارت میں جن فقہی اور قانونی نکات کو امام نے ملحوظ رکھا تھا ان کے فوائد و اثرات اور نتائج تک قاضی حربویہ کی باسانی رسائی نہ ہو سکی۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ قاضی حربویہ نے ایک دفعہ عبارت سنی اور کہا کہ ”عرفی“ مجھے سمجھاؤ، امام نے سمجھایا، پھر سنی ان کی سمجھ میں نہ آیا اور بولے ”عرفی“ جب دو دفعہ یہ ہو چکا تو اس زمانہ میں چونکہ گواہوں یا مقدمہ کے فریقین کا اظہار کھڑا کر کے نہیں لیا جاتا تھا بلکہ سب قاضی کے سامنے فرش ہی پر بیٹھ جاتے تھے، اور اپنے اپنے وقت میں بیٹھے بیٹھے ہی اظہار دیتے تھے۔ اسی بنیاد پر ایک تو امامِ طحاوی قاضی حربویہ کو بیٹھے بیٹھے سمجھا رہے تھے لیکن جب دو دفعہ انھوں نے عرفی عرفی کہا، تب امام کا ارادہ ہوا کہ اب اس عبارت کے حقائق و نکات پر تفصیلی بحث قاضی کے سامنے کرنی چاہی تو مخاطب کر کے قاضی صاحب سے بولے

یا ذن لی القاضی فی القیام الی موضع کیا قاضی اجازت دیں گے کہ میں کسی جگہ کھڑا ہوجاؤں
قاضی صاحب نے فرمایا ”قم“ یعنی کھڑے ہو کر تقریر کرنا چاہتے ہو تو کرو۔ امامِ طحاوی اپنے مضمون کو بیان کرنے کا شوق اتنا غالب تھا کہ

فقام ابو جعفر جیسے سداۃ ابو جعفر کھڑے ہوئے اس طریقہ سے کہ اپنی چادر
قد سقط بعضہ قال فاقام جس کا کچھ حصہ ان کے جسم سے گر گیا تھا او گھین
فی ناجیۃ رہتے اور ایک کنارہ پر کھڑے ہو گئے۔

کھڑے ہو کر اپنی شہادت کے ہر ہر لفظ پر انھوں نے اس طرح بحث کی جیسے اس زمانہ میں وکلاء اور بیرسٹر بحث

کہتے ہیں تقریب ختم ہوگئی تب بیٹھ گئے، اور اب انھوں نے دیکھا کہ قاضی حربویہ کے چہرہ پر مطلب کے سمجھ لینے اور ان دقائق تک پہنچ جانے کی علامات نمایاں ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ امام طحاوی اپنی نشست گاہ سے سرکتے جاتے تھے اور قاضی صاحب کو کہتے جاتے تھے، جی ہاں میرا فلاں لفظ سے یہ مطلب تھا اور فلاں لفظ سے یہ مقصد تھا، حافظ ابن حجر کے الفاظ یہ ہیں کہ

ثم عاد يصح على ركبتيه فقال نعم پھر لٹ کر وہ اپنے دونوں زانوؤں پر سرکتے جاتے تھے اور کہتے جاتے

اعز الله اشهد بكذا وكذا خدا آپ کی عزت دو بالا کرے میں یہ کہتا ہوں یہ کہتا ہوں۔

۱۰ قاضی حربویہ نے تب ان کے شہادت نامہ کو اپنے ہاتھ میں لیا اور (علم علی شہادتہ) ان کی شہادت پر اپنے دستخط ثبت کو فن شروط میں امام کی مہارت کا اس سے انرازا ہو سکتا ہے کہ قاضی حربویہ کی علمی جلالت و منزلت میں بیان کر چکا ہوں اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس افتخار کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے حافظ ابن حجر نے بھی اس افتخار کو درج کرتے ہوئے لکھا ہے

كان ابو جعفر الطحاوي حجة المقتدى شروط سماعات (وثائق) اور شہادات میں ابو جعفر طحاوی

الشروط والسماعات والشهادات (۱) کی شخصیت بہت نمایاں تھی۔

مگر جب کہ میں نے عرض کیا فقہ اور اسلامی قانون کی یہ شلخ بھی دراصل خفی مکتب فقہ کی ایک خصوصی چیز تھی اس فن پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، حنفیوں کے اس علم کو چمکانے کے لئے لکھا، انھوں نے اپنا تادق قاضی بکبار کی اتباع میں خود بھی المخلص والسماعات والوصایا پر کتابیں لکھی ہیں ایک کتاب موارث و فرائض میں بھی تصنیف کی، اراضی مکہ کا کیا حکم ہے، کہ عترة فخر ہو یا صلحا چونکہ اس میں محدثین اور فقہاء کا اختلاف ہے اس لئے آئندہ احکام میں بھی اختلافات ہوئے امام طحاوی نے ایک مستقل کتاب اس مسئلہ پر لکھی جو جنگ کے قانون کا ایک اہم باب غنائم و فرائض کی تفسیر ہے، اس پر بھی ان کی ایک کتاب ہے یعنی ابن ابان جو امام محمد کے متاثر شاگردوں میں ہیں لیکن اصول نے باوجود اس کے امام محمد کی کتابوں کی غلطیوں پر تنبیہ کرتے ہوئے خطا اکتب، ایک کتب لکھی تھی امام طحاوی نے اس کا جواب بھی ایک مستقل تصنیف کے ذریعہ دیا ظاہر ہے کہ امام طحاوی کے ان تمام علمی مجاہدات و بلا واسطہ یا بلا واسطہ خفی مذہب اور خفی مذہب علماء ہی کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا، یہاں تک کہ خود امام ابو حنیفہ کی ایک مستقل سوانح عمری لکھی۔ (باقی آئندہ)

اسلامی تمدن

(۲)

مولانا محمد حفظ الرحمن حبیبی دہلوی

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم انزلنا قرآننا من السماء فاحملوا حمله
الناس كلهم بنوا آدم وادم من تراب. سب (انسان) اولاد آدم مہیا اور آدم مٹی کی پیدائش کے لئے تھے۔
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم انزلنا قرآننا من السماء فاحملوا حمله
المخلوق عيال الله فاحملوا حمله الى الله الله كان كذباً بس الله كان كذباً بس الله كان كذباً بس الله
من احسن الى عياله. وہ شخص ہے جو اس کے کذب کے ساتھ بھلائی کر پھیلے

قرآن عزیزی آیت اور احادیث رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) دونوں صاف صاف یہ اعلان کرتی ہیں کہ
”انسان“ اپنی ”انسانیت“ کے لحاظ سے نیچ ہے نہ اونچ اور خدا نے ان سب کو انسانیت میں برابر بنایا ہے
ہذا پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے یا نسب نسل کے لحاظ سے ان کے درمیان درجات قائم کرنا خدا کے تعالیٰ
کی فطرت کے خلاف بغاوت ہے اور اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ اس بغاوت کو مٹا کر انسانیت کو اس
لعنت سے پاک کرے۔

چنانچہ اسلام کے معاشرتی مسائل میں اس مسئلہ کا اثر پڑتا ہے کہ اس کی نگاہ میں کافر ہو یا مشرک
یا مومن و مسلم، کھانے پینے، لینے دینے اور رہنے سہنے کے معاملات میں سب مساوی ہیں اور کوئی ”اچھوت“

لہ مشکوٰۃ باب المفارقة والعصية بحوالہ ترمذی و ابو داؤد۔ ۷۷ مشکوٰۃ باب الشقاق والرحمة علی الخلق بحوالہ شعبان لایمان بہیقی۔

نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس معاملہ میں حلال خور اور برہمن کے درمیان کوئی تمیز کرتا ہے۔

اگر کسی ناپاک شے سے اس نے احتیاط اور بچاؤ کا حکم دیا ہے تو وہ مسلم اور غیر مسلم، اعلیٰ ذات اور ادنیٰ ذات سب کے لئے اور سب کے ہاتھ میں ناپاک اور نجس ہی رہے گی اور اگر کوئی شے پاک اور طاهر ہے تو وہ جس طرح ایک برہمن کے ہاتھ لگ جانے سے ناپاک نہیں ہوتی اسی طرح شودر اور اس شخص کے ہاتھ سے بھی ناپاک نہیں ہو جاتی۔ جس کو چار بھنگی، دھیر، پانسی کہا جاتا ہے اور جو ہر معاشرت کے لحاظ سے شودر یا "اچھوت" سمجھا جاتا ہے۔

۱۰ (۲) اسلامی معاشرت کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی انسان کی برتری یا کمتری "حب و نسب یا پیشہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ اعمال سے متعلق ہے، وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسانوں کے باہمی تعارف اور باہمی رشتوں کے تعلق کی بنا پر وہ چھوٹے چھوٹے کنبے بڑے بڑے خاندانوں اور اس سے بھی زیادہ وسیع برادریوں میں منقسم ہیں مثلاً عرب اور عربی النسل اقوام میں قریشی ہیں اور غیر قریشی، اور قریش میں ہاشمی، عباسی، علوی صدیقی، فاروقی، عثمانی، زبیری وغیرہ بطون (خاندان) ہیں اور عجم عربی النسل اقوام ہیں، برہمن، کھتری وائش اور بعض خاندان نسل بعد نسل کی خاص پیشہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی پیشہ کی جانب منسوب ہیں۔ پس اسلام اس حد تک اس امتیاز کو مانتا ہے کہ خدا کی اس اربوں مخلوق انسانی میں قبائل

بطون اور شعوب (برادریوں، خاندانوں اور کنبوں) میں منقسم ہونا اپنے اجداد کے ساتھ انتساب اور باہمی تعارف کے لئے مفید ہے لیکن وہ اس کو ہرگز قبول نہیں کرتا کہ اس امتیاز کا حاصل یہ ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ یا ایک خاندان دوسرے خاندان، یا ایک برادری دوسری برادری کو حقیر اور ذلیل (منج) قرار دے اور خود کو ملندہ بالا سمجھے۔ کیونکہ اسلام میں "فخر بالانساب" کو ملعون قرار دیا گیا ہے اور حجۃ الوداع کے

سہ کھانے پینے میں جن چیزوں کو اسلام نے حرام بتایا ہے یا نجس کہا ہے ان سے محفوظ رہنے کے لئے فقہ میں جس قسم کی احتیاطان معاملات ہیں فقہ کا اندر موجود ہے وہ ایک الگ بات ہے۔

موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اعلان کر دیا تھا کہ آج سے میں اس نبی فخر کو مٹاتا ہوں اور اس نہ کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جاہلیت کے دعویٰ کو دوبارہ زندہ کرے۔ چنانچہ قرآن عزیز میں بت واضح اور صاف الفاظ میں یہ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّكُمْ مَعَكُمْ عِدَدٌ
 اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ
 بے شبہ اللہ تعالیٰ جلنے والا خبردار ہے۔

یعنی بندی اور برتری نسب اور ذات پات سے نصیب نہیں ہوتی بلکہ اعمال کی خوبی اور نیکی سے حاصل ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اصول دین کے متعلق جو اہم خطبہ دیا تھا اس میں عقائد جاہلیت کے خلاف آیت مسطورہ بالالٰہی تفسیر فرماتے ہوئے نہایت صاف اور پرشکوہ الفاظ میں یہ ارشاد فرمایا۔

فليس لعربي على عجمي فضل ولا لعجمي على عربي ولا لبيضي على ابيض ولا لاسود على ابيض فضل ولا لاسود على اسود
 ہذا نہ کسی عربی کو عجمی پر کوئی برتری حاصل ہے اور نہ کسی عجمی کو عربی پر اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر اور نہ کسی بیضی کو کسی سیاہی پر اور نہ کسی گورے کو کسی کالے پر

لہٰذا اس جگہ یہ واضح رہے کہ تفاضل انساب اور تفاخر انساب میں فرق ہے، تفاضل کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے ہے تو مسلمان اس کی بزرگانہ نسبت کی بنا پر اس کو دوسرے قبائل کے مقابلہ میں عزت و فضیلت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے۔ اور تفاخر یہ ہے کہ مثلاً خاندان نبی کا کوئی فرد (سید) دوسروں کو حقیر سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے نبی فخر کا دعا کرے یا کبھی جائز مشہ اور صنعت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے کسی برادری یا خاندان کو ذلیل اور حقیر سمجھایاے یہ حرام اور باطل ہے۔

فضلُ الا بالتقویٰ (المحذ) مگر یہ کہ تقویٰ ہی برتری کا سبب بن سکتا ہے۔

حدیث میں "فضل فضیلت" سے مراد ہے کہ صرف نسب نہ کسی کو برتر بنا لے اور نہ کسی کو کمتر ترزی اور کمتری کا معیار صرف تقویٰ اور طہارت اور اعمال کی خوبیوں پر موقوف ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نفعنا يا م سب اولاد
كلم بنو آدم و آدم خلق من تراب و آدم هو آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں اور چاہئے
لینھیں قوم نفعیوں یا با کھم کہ قومیں اپنے آباء واجداد پر فخر کرنا سچو زریں ورنہ
اولیكون اھون علی الله من تووہ اللہ کے نزدیک گو برکے کیلئے سے بھی زیادہ
الجعلون ۔ اللہ بے وقعت ہو جائیں گی ۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا اپنی نبیوں کو
من الناس انکم و اتصلون بدارحاکم اللہ اس قدر جانا چاہئے کہ جس پر آپس میں صلہ رحمی کر کو
اور جس طرح "نسب" فخر و کبر کے لئے نہیں ہے بلکہ باہمی تعارف اور آپس میں صلہ رحمی کرنے
میں آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے اسی طرح پیشہ سے نہ "نسب" میں کوئی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور نہ جائز
و پاک شے موجب اہانت و تذلیل ہو سکتے ہیں۔ پیشہ، پیشہ ہے نسب نہیں ہے یہ بات تو ظاہر ہے اور کسی
دلیل کی محتاج نہیں کیونکہ ایک شخص اگر مثلاً صدیق اکبرؓ کی نسل سے ہے لیکن اپنی معاش کے لئے اس نے
"دزدی" کا پیشہ اختیار کر لیا ہے تو اگر پشت پاشت تک بھی اس کے گھرنے میں یہ صنعت و حرفت جاری رہے
تو اس کا یہ پیشہ اس کا نسب نہیں بن سکتا۔

چنانچہ صحیح احادیث میں موجود ہے کہ زکریا (علیہ السلام) بخاری کا، حضرت ادیس (علیہ السلام)
جامہ دوزی اور بارہ بانی کا، حضرت سلیمان علیہ السلام ٹوکریاں بنانے کا حضرت داؤد علیہ السلام زرہ سازی کا

لے مجمع طرانی کبیر ۔ اللہ مسند بزار ۔ اللہ تفسیر ابن کثیر ج ۴ ۔

اور اس طرح دوسرے انبیاء علیہم السلام اور صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) خلف پیشے اور صنعت و حرفت معاش پیدا کرتے تھے البتہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے عمل کو اپنی معاش کے لئے پیشہ بنالیا ہے جس کو زبان و بی ترد جان (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پیشہ بنانا مکروہ اور ارذل قرار دیا ہو وہ شخص ضرور اس پیشہ کی وجہ سے محقر سمجھا جائیگا لیکن اس کی اولاد اگر اس پیشہ کو ترک کر کے دوسرے محمود مشاغل سے معاش پیدا کرتی ہے تو شخص مذکور کے محقر پیشہ کی وجہ سے اس کا خاندان یا اس کی نسل قابل تحقیر و ذلیل نہیں ہو سکتی۔

ایک شبہ کا جواب | ممکن ہے کہ اس مقام پر مسئلہ کفو کو پیش کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ”فقہ“ میں ”باب کفو“ میں جو مسائل متعلقہ نکاح و طلاق بیان کئے گئے ہیں ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں نسب کی برتری اور کہتری معتبر ہے تو اس کے جواب سے قبل یہ بات قابل توجہ ہے کہ جبکہ قرآن عزیز اور صحیح احادیث رسول میں بصراحت یہ مذکور ہے کہ ”نسب“ صرف باہمی تعارف کے لئے ہے نہ کہ دوسروں کے مقابلہ میں برتری اور تفوق کے اظہار کے لئے تو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ”فقہ اسلامی“ میں کفو سے متعلق جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے بیان کردہ اصول دربارہ نسب سے متصادم نہیں ہو سکتے اور یقیناً ان کا مطلب وہی صحیح ہو سکتا ہے جو ان اصول اسلامی کی میزان میں پورا اثر کے۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے احکام اصول ہیں اور فقہی مسائل ان ہی سے مستنبط اور ”فروعی مسائل“ ہیں۔

اس کے بعد شبہ کا جواب یہ ہے کہ مسطورہ بالا آیت اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں فقہاء اسلام میں سوا یک جماعت اس کی قائل ہے کہ مسئلہ نکاح میں کفو کا مطلق کوئی امتیاز نہیں ہے اور ازدواجی رشتہ کے مسئلہ میں نہ ہی نقطہ نگاہ سے صرف ”دینی صلاحیت“ قابل لحاظ ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مسئلہ کفایت کو تسلیم نہیں کرتے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کو ایک حد تک تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی لئے حافظ غمد الدین بن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وقد استدلل بحدہ الاية الکريمه اور اس آیت کریمہ اور ان احادیث شریفہ کی روشنی

وہنا الاحادیث الثرغہ من ذہبہن ہی میں ان علماء نے جو کفار کو نہیں مانتے یہ فیصلہ
العلماء الى ان الکفر فی النکاح لا یشترط کیلئے کہ نکاح میں کفارت نہ گزرتی ہو اور
ولا یشترط سوء بالدین۔
’ہیں‘ کے سوا کوئی دوسری شرط نہیں ہے۔

حق نقی میں بھی یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے اور تسلیم کفارت کے باوجود اس کی حیثیت
صرف معاشرتی ہے مذہبی یا دینی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے درمیان شوب و قبائل کی تفریق یا ہی تعارف
اور صلہ رحمی کے لئے قائم کی ہے۔ اسی بنا پر پشادہ میں آئے کہ بعض خاندان اپنے خارجی ماحول اور مخصوص
طریق زندگی کے لحاظ سے بعض دوسرے خاندانوں سے متماثل نظر آتے ہیں اور اس کا اثر زندگی کے معاملات پر
اس قدر پڑ چکا ہے کہ ان خاندانوں میں علی اور دینی اثرات کے کافی سمیت کہیلنے کے باوجود ان کے معاشرتی
معاملات اولیٰ انداز خاندانوں کے مقابل میں ادوں اور کمتر نظر آتے ہیں۔ یہ پھر ایک مرتبہ لینا چاہئے کہ یہ تباہ
مذہب کے کسی قانون یا مذہبی احکام کے کسی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف زمانہ کے خارجی اثرات اور
ماحول کے تاثرات کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے تو ان حالات میں ایسے دو مختلف معاشرت خاندانوں کے
درمیان اگر رشتہ نہ نکاح قائم کیا جاتا ہے تو عموماً، خوشگوار حالات پیدا ہو کر ان میں اکثر و بیشتر تفریق و جوہن
پر معاملہ ختم ہوتا ہے۔

لہذا انسانوں کے فطری رجحانات کا لحاظ رکھ کر انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ان حالات میں ایسے
دو مختلف معاشرت خاندانوں کے درمیان ازدواجی رشتہ کے قیام میں دونوں قسم کے حقوق کی رعایت ملحوظ
خاطر رہی چلے ایک خود زن و شوہر کے درمیان رضامند قبول ’کاسق‘ اور دوسرا ان اولیاء کا حق کہ جنہوں نے
ان دونوں کی تربیت کی ہے اور ان کی پرورش میں حق رہبیت ادا کیلئے یا مسئلہ نسب میں ان کو یہ حق
منجانب شریعت حاصل ہے۔

پس عام حالات میں اگرچہ اسلام کا قانون ازدواج یہ فیصلہ دیتا ہے کہ اگر بالغ مرد و عورت باہم ازدواجی رشتہ کو منظور کرتے ہیں تو دو گواہوں کی موجودگی میں وہ زن و شوہ کے تحفقات کو قائم کر سکتے ہیں اور اس میں کسی ولی کو بھی مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے۔

لیکن اگر یہ رشتہ زیر بحث دو مختلف خاندانوں کے درمیان قائم ہو رہا ہے تو فقہ حنفی یا مالکی میں اس قدر اضافہ اور ہے کہ اس رشتہ کی منظوری میں بالغ مرد و عورت اور ان کے اولیا شرعی دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ یعنی جس طرح یہ ضروری ہے کہ زن و شوہ بننے والے مرد و عورت کی رضامندی کے بغیر یہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان مرد و عورت دونوں کے اولیا کی اجازت ہونی چاہئے اور اگر اولیا کی رضا کے بغیر ان دونوں نے شاہدوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا ہے تو یہ اولیا قریب کی رضا پر موقوف رہے گا مثلاً اگر باپ زہرہ ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے تاکہ تندرہ چل کر معاشرتی اختلاف و خاندانوں کے درمیان باعث جہل و منافرت نہ بن جائے۔ اب اگر ولی نے اجازت دیدی تو وہ نکاح باقی رہیگا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جن فقہاء اسلام نے "کفارت" کا اعتبار کیا ہے ان کے فقہ میں بھی بصراحت موجود ہے کہ عجمیوں کے درمیان کفارت کا لحاظ نسب کے اعتبار سے نہیں بلکہ معاشرتی مساوات کے اعتبار سے رکھا جائیگا۔ یعنی کسی خاص پیشہ یا خاص طرز معاشرت کے افراد اہم ایک دوسرے کے "کفو" قرار پائیں گے خواہ ان کے درمیان تفاوت نسب ہی کیوں نہ ہو اور اس مسئلہ کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہل عرب میں قبائل و شعوہ کے درمیان نسب کا تحفظ بہت زیادہ ملحوظ رہتا ہے اور وہ اس میں کوئی فرق نہیں آنے دیتے۔ بخلاف اہل عجم کے کہ ان میں حفاظت نسب کا نظم اس طرح قائم نہیں رہ سکا۔

اس مسئلہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفو کی حقیقت معاشرتی مسئلہ ہے زیادہ نہیں ہے اور وہ بھی صرف مسئلہ نکاح میں بعض حالات کے اندر معتبر ہے پھر فرعی مسئلہ ہوجتے ہوئے اختلافی مسئلہ ہی

علماء اسلام نے ان اصول کے متعلق جو تصریحات کی ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) جو اشیاء کہ خور و نوش کے سلسلہ میں استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف بدنِ انسانی کے لئے مضر اور نقصان دہ ہیں اور ان کے استعمال سے نوعِ انسانی کی صحت اور قوی پر بُرا اثر پڑتا ہے لہذا ان کا استعمال بھی ممنوع ہے۔

(۲) بعض اشیاء وہ ہیں جن کا استعمال انسان کے اخلاق اور اس کی نفسیاتی کیفیات و صفات اور روحانیت پر مضر ترساں اثر ڈالتا ہے اور اس لئے وہ بھی ممنوع ہیں۔

(۳) اور بعض اشیاء نوعِ انسانی کے قوی اور اس کی بدنی صحت پر بھی نقصان دہ اثر ڈالتی ہیں اور اس ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ کے لئے بھی مہلک ہیں اس لئے وہ بھی اسلامی معاشرت سے خارج اور حرام قرار دی گئی ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ان ہر اصول میں مضریت و افادیت نوعِ انسانی کے لحاظ سے پیش نظر ہے اس لئے کہ اجتماعی قوانین میں افراد و احواد کا نقصان و فائدہ جماعت اور نوع کے فائدہ و نقصان میں مدغم اور ضم ہو جاتا ہے اور ان کی انفرادیت، اجتماعیت ہی کا جز ہو کر رہ جاتی ہے۔

پس جب ہم کائناتِ ہست و بود کی ان اشیاء پر نظر ڈالتے ہیں جو حضرتِ انسان کی غذا بن سکتی ہیں تو ان میں دو چیزیں خصوصیت کے ساتھ سامنے آتی ہیں گوشت اور سبزی اور ان دونوں کے علاوہ دودھ شہدِ مشک، عنبر اور بعض قیمتی حجریات (تھمر) اور کشتہ دھاتیں بھی ہیں جو عوام اور خواص کی ضروریاتِ خور و نوش میں کام آتی ہیں۔ ان میں سے گوشت ایسی غذا ہے جو علماءِ طب اور علماءِ اخلاق دونوں کے درمیان علیحدہ علیحدہ معرکہِ الاراء و المذہب بنی رہی ہے اور دونوں کے یہاں موافق و مخالف رائیں ملتی ہیں۔ اور علماءِ اخلاق کی اسی بحث نے ترقی کیسے مذہبی رنگ اختیار کر لیا ہے اور یہ مذہبی مباحث کی کچھ پیوں کام کر رہی ہیں۔ یہ مقام اگرچہ ان مختلف افکار و آراء کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہے جو گوشت کے انسان کی

فطری غذا ہونے نہ ہونے کے متعلق علماء عقل و نقل کی جانب سے ضخیم جلدوں میں ندون و مرتب ہیں تاہم مختصر طور پر اس قدر ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ قدیم و جدید اطباء اور ڈاکٹروں میں جمہور کی مخفق رائے یہ ہے کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور یہ کہ اپنی پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے انسان مان حیوانات میں سے ہے جن کو قدرت نے کھلیاں (نوکیلے دانت) عطا کی ہیں اور یہ کھلیاں یا نوکیلے دانت پھلوں سبزیوں کے استعمال کے لئے قطعاً بیکار ہیں اور نہ وودھ خشک میوے اور حجریات و دھات کے کشتہ جات اور جنوں کے استعمال میں ان کی کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو جس طرح ہم انسان کے علاوہ ان حیوانات ہی میں ان کھلیوں کا وجود پاتے ہیں جو اپنی فطرت و خلقت میں گوشت خور ہیں اسی طرح انسان میں بھی ان کا وجود اس کے فطری گوشت خور ہونے کی ناقابل تردید شہادت با دلیل ہے۔

نیز خورد و نوش کی اشارتیں سے جن چیزوں کے اندر خدا نے تعالیٰ کی قدرت نے ویشامن (Vitamines) "حیاتین یا جوہر حیات" زیادہ وضاحت کیا ہے وہی چیزیں حضرت انسان کی ترقی حیات کے لئے مفید اور مددگار تسلیم کی گئی ہیں اور یہ ایسا سلسلہ ہے جن پر قدیم و جدید علماء طب کا اتفاق ہے اور اس بارہ میں کسی زمانہ میں بھی دولائے نہیں پائی جاتیں۔ پس جبکہ تجربہ اور شاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ گوشت کے اندر "جوہر حیات" بہت زیادہ پایا جاتا ہے اور اسی لئے اطباء اور ڈاکٹروں حتیٰ کہ ویدک ویدوں کی بھی یہ رائے ہے کہ حیوانات کے جس حصہ کا گوشت "انسان" زیادہ استعمال کرتا ہے جسم انسانی کے اسی حصہ کو جوہر حیات زیادہ پہنچتا ہے تو بے شبہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ "گوشت" انسان کی فطری غذا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کا گوشت وہ استعمال کرے ان کے نوعی اور ذاتی خواص و

کیمیات اور مضر اور مفید اثرات کی معرفت حاصل کرنے کے بعد عقل یا نقل سے یہ فیصلہ حاصل کرے کہ کس چیز کو پرندہ کا گوشت استعمال کیا جائے اور کس سے پرہیز لازم ہے تاکہ ایک جانب اگر وہ اپنی فطری غذا سے فائدہ اٹھا سکے تو دوسری جانب حیوانات کی بہیمیت، خونخواری اور زندگی کے اوصاف سے

بھی بچ سکے۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی اختیار اور ترک کا نام 'حلال' اور 'حرام' و 'مکروہ' ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے استعمال میں 'اعتدال' سے کام لیا جائے اور اس کے استعمال اور طریق استعمال میں وہ انہماک اور شغف نہ اختیار کیا جائے جو اس کی افادیت کو قوت بدن اور اخلاق دونوں کے لئے مضرت کی شکل میں بدل دے۔ ۱۵

گوشت کے علاوہ سبز باں اور ترکاریاں، پھل اور خشک میوے، دودھ، شہد، مشک اور عنبر، جیسی اشیاء ہیں جن کے غذا پر انسانی ہونے کے متعلق اہل عقل و نقل کسی کے نزدیک بھی دورائے نہیں ہیں اور یہ سب اشیاء بلا خلاف انسانی خورد و نوش کے لئے کارآمد اور مفید ہیں۔ تو اب گوشت ہی ایک ایسی غذا نہ جاتی ہے جس سے متعلق یہ بحث کی جانی چاہئے کہ جبکہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو 'عقل' عطا فرما کر انسانی کائنات ہست و بود سے ممتاز اور برتر مخلوق بنایا اور اس کو راہِ مستقیم پر گامزن ہونے کے لئے پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعہ 'علم یقین' (وحی الہی) سے اس کی عقل کو غلط راہ روی سے محفوظ کیا تو چند و پرند ہیں وہ کون سے حیوانات ہیں جو مسطورہ بالا تین اصول کے مطابق استعمال کے قابل ہیں اور کون سے ناقابل استعمال ہیں یا مذہبی اصطلاح میں یوں کہہ دیجئے کہ کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام یا مکروہ ہیں۔ اسلام اس بارہ میں یہ کہتا ہے کہ جبکہ یہ بات مسلم، ناقابلِ تردید اور تجربہ سے گزر کر مشاہدہ کی ضد تک پہنچ چکی ہے کہ مالکوت و مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں) کا اثر انسان کے جسمانی قویٰ اور اخلاقی ملکات و کیفیات پر پڑتا ہے تو اس کے نزدیک جن حیوانات یا اشیاء میں حسب ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں وہ ناقابلِ استعمال (حرام و مکروہ) ہیں۔

(الف) جن حیوانات میں درندگی ہے ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ ہمیت کے ساتھ جب حیوان کے اندر زندگی بھی جمع ہو جائے تو اس خونخواری کا اثر انسان کے قویٰ پر ضرور پڑے گا اور

۱۵ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کے لئے حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم نور احمد قرہ کارالہ تحفہ لمحیہ قابلِ مطالعہ ہے۔

اور جیم انسانی کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاق و ملکات بھی متاثر ہوں گے۔ کرم، رحم، مروت اور ہمدردی جیسے صفات عالیہ پر اس کا بلا اثر پڑیگا۔ اور اس سے انسان کی روحانیت کا مکمل رادہ محروم ہو جانا اغلب بلکہ یقینی ہر اور جبکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ خونخواری اور زندگی ان ہی حیوانات میں ہوتی ہے جو چند سو کرچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور پزندہ سو کر نوکیلے پنچے رکھتے اور ان کے ذریعہ دوسرے جانوروں کا شکار کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ انسان اور دوسری قوموں کو ایذا دیتے ہیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی معرفت کے لئے یہ قانون بیان فرمادیا۔

حرام علیکم کل ذی ناب من السباع تم ہرچند درندے جو کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور وہ پزندہ سو کر و کل ذی غلب من الطیر۔ نوکیلے پنچے رکھتے وہ اس کا شکار کرتے ہیں حرام کر دیے گئے ہیں۔

لہذا شیر، چیتا، بھیریا، کتا، لوطری، بلی اور اسی قسم کے تمام درندہ جانور حرام ہیں۔ مسطورہ بالا حدیث کے علاوہ ان حیوانات کی حرمت و مانعت کے متعلق بہت سے ناموں کی تعیین کے ساتھ بھی احادیث میں مانعت موجود ہے مثلاً پالتو گدھا، بھیریا، کتا، بچو وغیرہ۔

(ب) اور جو حیوانات ایذا رساں ہیں یا ان کے اندر سمیت (زہر) ہے یا طبیعت سلیم ان پر گہن کھرتی ہے وہ بھی ناقابل استعمال ہیں کیونکہ ایذا رسانی، درندگی ہی کے مرادف ہے اور یہ صفت بھی انسانی ملکات و اخلاق فاضلہ میں کم وورت اور تاریکی پیدا کرتی ہے اور زہریلے جانوروں کا زہر نہ صرف اس پوٹلی ہی تک محدود ہوتا ہے جو ان کے جسم کے خاص حصہ میں دو لچیت ہے بلکہ اس جانور کا پورا جسم اس زہریلے حصہ سے ایک حد تک متاثر رہتا اور زہریلے خواص کو جذب کرتا ہے اس لئے ان کا استعمال بھی ممنوع ہے اور اگر ان حیوانات میں ان دونوں میں سے کسی ایک بات یا دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ ایسی کیفیت و صورت بھی پائی جاتی ہو کہ سلیم الطبع انسان اس سے گھن کرتا ہو تو اس کی مانعت کے لئے یہ بات کر لیا اور نیم چڑھا کی کی مصداق ہے۔ ان حیوانات کی فہرست میں تمام حشرات الارض (زمین پر چلنے والے جانور) مثلاً سانپ

بھجھو، چوہا، گوہ، چھپکلی، گرگٹ، چھپڑی اور کثیرے کوڑے اور پرندوں میں گوا، چیل، باز، شاہن، کسی، سپو، مکمل وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ حشرات الارض کے لئے بعض احادیث میں مراحت کے ساتھ ممانعت مذکور ہے۔

(ج) جو اشیا عقل و نقل دونوں کے نزدیک ناپاک اور نجس ہیں وہ بھی قابل استعمال نہیں اس لئے کہ وہ ناپاکی، خود امی شے ہے جس کو نہ مذہب برداشت کرتے اور نہ عقل اس کو پسند کرتی ہے مثلاً خون، مذہب کہتے ہیں کہ جس حصہ جسم پر یا کسی دوسری شے پر لگ جائے اس کو دھونا چاہئے اور عقل کہتی ہے کہ خون کا استعمال ناپاکی کا استعمال ہے اور خونخواری اور زندگی پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب یہی ہے اس لئے خون بھی حرام کر دیا گیا اور مردار بھی کیونکہ جو جانور اس طرح مر جائے کہ اس کا خون جسم سے خارج نہ کیا گیا ہو اور وہ جسم کے اندر ہی جذب ہو کر رہ جائے ناپاک ہے کیونکہ خون ناپاک ہے لہذا گھلا گھونٹ کر مارا ہوا، مشین میں نکال کر مارا ہوا، بلندی سے گر کر، مینگ یا لائٹی وغیرہ جیسی اشیاء سے اور گولی سے مارا ہوا یا اور اسی قسم کے دوسرے ایسے طریقوں سے مارا ہوا جانور بھی حرام ہے جس کا خون جسم کے اندر ہی جذب ہو گیا ہو (د) وہ جانور بھی نہیں کھائے جاسکتے جن کی اکثری یا کئی خوراک نجاست و غلاظت ہے اس لئے

کہ اس نجاست کا اثر جبکہ اس کا جز بدن بنتی ہے تو بلاشبہ اس کے اثرات کھانے والے پر بھی ظاہر ہو کر رہیں اس ممانعت میں نجاست و غلاظت کے اندر رہنے والے تمام حیوانات اور وہ حیوانات بھی شامل ہیں جو اپنی نوع کے لحاظ سے اگرچہ حلال ہیں لیکن اپنی عام خوراک چھوڑ کر غلاظت کو منتقل یا بیشتر غذا بنالیں چنانچہ احادیث میں: "جلالہ" (باغانا کھانے والی گائے بکری وغیرہ) کو کھانے کی ممانعت اسی قانون پر مبنی ہے۔

(ه) اور وہ جانور بھی حرام ہیں جن میں مسطورہ بالا اخصائص میں سے اکثر خصوصیات مجتمع ہو کر رہتی جاتی ہوں مثلاً خنزیر کی اس کی نوع میں زندگی بھی پائی جاتی ہے اور نجاست بھی، نجاست و غلاظت اس کی غذا کا کل یا اکثر حصہ ہے اور اس لئے اس سے اکثر طبائع گھن کرتی ہیں اور اس کی نوع میں بے حیائی اور خبیثت کا یہ نمایاں پہلو بھی موجود ہے کہ تمام جانوروں کی عادات کے خلاف وہ اپنی مادہ کو اپنی موجودگی میں

دوسرے زمرے جتنی ہوتا کچھ تھا ہے اور کوئی تعارض نہیں کرتا۔ اور جبکہ اس کے اندر درندگی، خباثت، ایذا رسانی، اور نجاست سب اوصاف بد جمع ہیں تو ان وجوہ کی بنا پر اسلام نے خنزیر کو ”نجس العین“ قرار دیا ہے یعنی وہ ایسی ناپاک شے ہے جس کا صرف کھانا ہی ممنوع نہیں ہے بلکہ کھانے کے علاوہ اس کے کسی بھی حصہ جسم کا استعمال درست نہیں ہے۔

(نہ)، ان چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہے جو اگرچہ اپنی ذات میں حلال ہیں مگر ان کو خدا کے علاوہ بتوں یا اوتاروں اور پیروں کے نام پر یا مذکور کیا گیا ہے ان کا استعمال اس لئے ممنوع ہے کہ اسلام کی نگاہ میں یہ طریقہ ”شُرک بائد“ میں داخل ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کا کلیتہً سد باب کیا جائے تاکہ یہ شیئِ رسم بڑے پکڑے کے لہذا یہ عمل بھی حرام قرار پایا اور وہ جائز و یا شے بھی حرام کر دی گئی۔ نیز جن حیوانات کے ساتھ پیشہ کار نہ عمل وابستہ ہوتا ہے ان میں اگرچہ مسطورہ بالا مفاسد نہیں پائے جلتے مگر شرک کی وہ نجاست جو روحانیت کے نور کو مکدر کر دیتی ہے اس عمل کی وجہ سے اس جانور کے اندر بھی ایسے باریک اثرات پیدا کر دیتی ہے جو انسان کی روحانیت کو مکدر بناتے اور قلب میں تاریکی پیدا کرتے ہیں مگر ان کی معرفت حواسِ خمسہ سے نہیں بلکہ روحانی ادراکات و وجدانیات کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

قرآن عزیز نے ان ہی اصول کو حلال و حرام یا استعمال و ترک استعمال حیوانات کے لئے بنیاد قرار دیا ہے وہ جن چیزوں کو حلال اور کھانے کیلئے قابل استعمال کہتا ہے ان کے لئے ”طیبات“ (عمدہ اور پاک صاف اشیاء) کی اصطلاح بیان کرتا ہے اور جن کو حرام اور قابل ترک قرار دیتا ہے ان کو خاثر (بری و گھنوی اشیاء) سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ اس بات کا ذکر کرتے ہوئے کہ خدا کی اگلی کتابوں تورات و انجیل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ پیشین گوئی موجود ہے کہ جب اس کی بعثت ہوگی تو اس کی تعلیم کا ناساتِ انسانی کے لئے رحمت ثابت ہوگی اور وہ ہر اچھی بات کی ترغیب دیگا اور ہر ایک بری بات سے منع کرے گا اور اور قوموں نے اپنے ذمہ جو تکلیف دہ اور سخت قسم کی پابندیاں عائد کر کے اپنے پیروں میں جو جعلی بیڑیاں

ڈال لی ہیں وہ ان سب کو ختم کر دے گا اور یہ کرے گا کہ

و یحل لہم الطیبات و یحرم وہ ان کے لئے عمدہ اور پاک چیزوں کو حلال کرے گا اور
علیہم الخبائث (اعراف) بری اور گھونٹی چیزوں کو حرام ٹھہرائے گا۔

چنانچہ جس قسم کے جانور حلال کئے گئے ہیں وہ سطورہ بالا مفاد سے پاک و صاف ہیں اور اپنی
ذاتی صفات کے لحاظ سے بحالت اعتدال نہ بدن انسانی کے لئے مضر ہیں اور نہ اس کے قوائے اخلاقی و ملکات
روحانی کے لئے نقصان رساں بلکہ قوائے جسمانی کے لئے موجب صحت و صحت اور مزاج میں اعتدال
کا سبب بن کر اس کی روحانیت و اخلاقی ملکات میں ترقی کا سبب بن سکتے ہیں بشرطیکہ انسان ان کے
ذریعہ یہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہو۔

مثلاً چروندوں میں گائے، بیل، سینس، بکری، ہرن، چیل، نیل گائے وغیرہ اور پرندوں میں مرغ
کبوتر، لڑا، بٹیر، تیتیر وغیرہ اور دریائی جانوروں میں مچھلی۔ یہ جانور اپنی سرشت میں نہ موزی ہیں اور نہ نجاست خود
نہ ان کے اندر درندگی ہے اور نہ خبیث۔

(باقی آئندہ)

نعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ہندوستان کے مشہور و مقبول شاعر جناب بہزاد لکھنوی کے نعتیہ کلام کا دلپذیر و دلکش مجموعہ جسے
مکتبہ برہان نے تمام ظاہری دل آویزیوں کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ جن حضرات کو آل انڈیا
ریڈیو سے ان نعتوں کے سننے کا موقع ملا ہے وہ اس مجموعہ کی پاکیزگی اور لطافت کا اچھی طرح اندازہ

کر سکتے ہیں۔ بہترین نرم سنہری جلد قیمت ۹

پتہ۔ مکتبہ برہان، دہلی، قزوالبلاغ

تَلَخِیصُ تَرْجِمَہ

طرکی سنہ ۱۹۲۰ء سے

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان مارچ ۱۹۲۳ء)

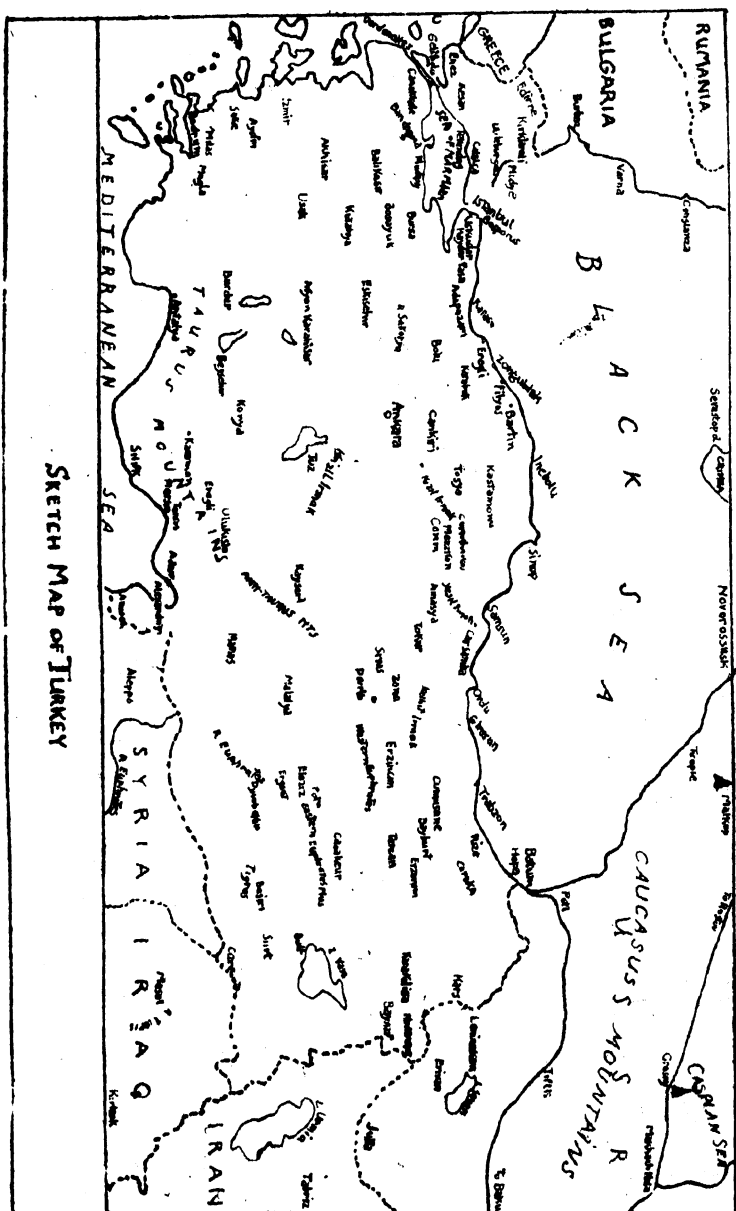
اندرونی واقعات | ترکی کی غیر جانبداری سے ان مسائل میں کوئی تخفیف پیدا نہیں ہوئی جو جنگ کے زمانہ میں ایک ملک کے اندر پیش آتے ہیں۔ اس زمانہ میں اس کے فوجی اخراجات بڑھ گئے۔ تجارتی جہاز اس کے ڈبو گئے اور ملک میں اشیاء کی قلت ہو گئی، خصوصاً کھانے پینے کی چیزوں کی بہت کمی واقع ہو گئی۔ اخراجات زندگی سنہ ۱۹۱۹ء سے ۶۰ فیصدی زیادہ ہو گئے۔ یہ اس وقت سب سے بڑی داخلی حثیت ہے۔ سیاسی اسباب کی وجہ سے ترکی اشیاء کی برآمد کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہو کر وہ نقل و حمل کی قوتوں کی وجہ سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے انھیں دوا روپوں کی وجہ سے وہ درآمد اور برآمد میں بھی توازن قائم نہیں رکھ سکا، اور سنہ ۱۹۱۹ء میں اشیاء درآمد کی قیمت اشیاء برآمد سے ۷۸، ۱۰۰، ۱۰۰ پونڈ بڑھ گئی اور سنہ ۱۹۱۹ء کی پہلی سماہی میں اس کے برعکس اشیائے درآمد کی قیمت اشیائے درآمد سے ۲۴، ۹۰۰، ۲۰۰ پونڈ زیادہ ہو گئی تھی۔ سراج اوغلو کی وزارتِ عظمیٰ سے قبل حکومت کی طرف سے طرح طرح کی رکاوٹوں کی وجہ سے معاشی میدانِ عمل اور بھی تنگ تھا۔ جنوری سنہ ۱۹۱۹ء میں حکومت نے کانوں اور صنعتِ حرفت کے کارخانوں کو اپنے تصرف میں لے لیا اور درآمد برآمد پر کنٹرول قائم کر دیا۔ نومبر سنہ ۱۹۱۹ء میں ارغلی کی کوسٹ کی کانوں کو قومی سرمایہ قرار دیا گیا اور زنگولداک اور سمہرہ کے تمام کوسٹ کے ذخیروں کو حکومت نے اپنے تصرف میں لے لیا۔ فروری سنہ ۱۹۱۹ء میں حکومت کی طرف سے ایک تجارتی محکمہ اشیاء کی خرید و اور انھیں باقاعدہ مقررہ قیمتوں پر فروخت کرنے کی غرض سے ۱۰۰، ۰۰۰، ۰۰۰ پونڈ کے سرمایہ سے قائم کیا گیا۔ یہ محکمہ جس سے زیادہ نفع خوروں کے خلاف تلبیہ کا روٹیاں بھی کرتا تھا۔

اسی مہینہ میں حکومت نے تمام اس غلے کو جو کاشتکاروں کی ضروریات کے لئے تھا اپنے قبضہ میں لے لیا اور اس کا ناگہانی حالات کے لئے ذخیرہ کر دیا۔ جون ۱۹۳۲ء میں حکومت کے اشارہ و حکمہ زراعت نے ملک کی تمام پیداوار اپنی نگرانی میں لے لی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں فصل کٹنے سے پہلے حکومت نے پیداوار پر قبضہ کر لیا۔ ۱۶ جولائی ۱۹۳۲ء میں جب سراج اوعلو وزیر اعظم ہوئے تو اس پالیسی میں کچھ تبدیلی ہوئی، آپ نے اعلان کیا کہ آئندہ سے حکومت صرف ۵۰ فیصدی پیداوار بڑے کاشتکاروں سے ۵۰ فیصدی متوسط کاشتکاروں کو اور ۲۰ فیصدی تیسرے درجے کے کاشتکاروں سے خرید کرے گی اور اس کی طرف سے ۵۰ فیصدی قیمتیں زیادہ دی جائیں گی، باقی پیداوار کے لئے کاشتکاروں کو اختیار دیا گیا کہ وہ جس بھاؤ پر جس فروخت کریں۔

فوجی اخراجات کی زیادتی کی وجہ سے اس وقت ترکی میں گندم کا سوال بہت ٹیڑھا ہے جنوری ۱۹۳۲ء میں مزدوروں کے تحریکوں اور یونینوں کی تحریکوں کی وجہ سے مئی ۱۹۳۲ء میں حکومت کو اس کی نصف مقدار کو اپنی طرف سے اسی مہینے میں ۱۰۰،۰۰۰ ٹن گندم اور آٹے کی درآمد ہونی تھی۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں حکومت کی طرف سے حکم دیا گیا کہ گندم کے آٹے میں ۲۰ فیصدی کمی کا آٹا ملا کر روٹی تیار کی جائے۔ جون ۱۹۳۲ء میں اشیاء خوردنی کی قلت کی وجہ سے ملک کے اندر ایک ہنگامی شکل رونما ہوئی یہ ۲۰ سال کے عرصہ میں پہلا اتفاق تھا۔

۱۹۳۲ء سے حکومت کی طرف سے شہریوں پر بہت سی پابندیاں عائد کی گئیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں کارخانوں اور کانوں میں روزانہ کام کا وقت نو گھنٹے کی جگہ بارہ گھنٹے کر دیا گیا اس سبب سے اور عورتیں بھی مستثنیٰ نہ تھیں۔ ہفتہ میں ایک روز آرام کا ملتا تھا مگر یہ ضروری نہ تھا کہ وہ اتوار ہی کا دن ہو۔ دسمبر ۱۹۳۲ء سے حکومت نے ناجائز نفع خوروں اور ذخیرہ کرنے والوں کے خلاف سخت تادیبی کارروائیاں شروع کیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں برقی کشیدار وینٹس قیمت شراہیں اور سگریٹ فروخت کرنے کی ممانعت کر دی گئی چلے آؤکانی کی فروخت اس وقت تک ممنوع قرار دی گئی جب تک حکومت ملک کے اسٹاک کا پوری طرح سے جائزہ نہ لے لے جنوری ۱۹۳۲ء میں تمام سرکاری انیسروں کو حکم دیا گیا کہ

۱۔ موجودہ وزیر اعظم سراج اوعلو معاشیات کے بہت بڑے ماہر ملنے جاتے ہیں آپ کی معاشی پالیسی مرحوم وزیر اعظم ڈاکٹر سید ام سے کچھ مختلف ہے اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ آپ نے ڈاکٹر سید ام کی کابینہ کے صرف زراعت اور کامرس کے وزراء کو اپنی کابینہ میں نہیں لیا۔



وہ اپنے ذاتی سامان اور اشیاء کی تفصیل سے حکومت کو اطلاع دیں۔ جون ۱۹۲۲ء میں ایک سرکاری کمیشن نے جنگ کے زمانہ میں درآمدات پر ٹیکس (Excess Profits Tax) تجویز کیا۔ اس کا وقت یکم جنوری ۱۹۲۲ء سے شمار کیا گیا۔ ٹیکس ۱۰۰۰ پونڈ سے زائد منافع سے شروع ہوتا تھا لیکن اگر اصل سرمایہ پر ۱۵ فیصدی سے زیادہ منافع ہو تو منافع کی آمدنی کی کوئی تحدید تھی۔ اس ٹیکس کا غیر منقولہ جائیداد پر بھی اطلاق ہوتا تھا۔ مارچ ۱۹۲۲ء میں حکومت کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ مشترکہ سرمایہ سے قائم ہونے والی کمپنیوں میں مجموعی سرمایہ سے ۱۰ حصے سے زیادہ غیر ملکی سرمایہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ فروری ۱۹۲۲ء میں حکومت نے مالک غیر سے تجارتی کاروبار کرنے والوں کو مکمل دیا کہ وہ تاجروں کی یونین سے وابستہ ہو جائیں اور خریداروں سے انھیں براہ راست معاملہ کرنے کی ممانعت کر دی۔ جولائی ۱۹۲۲ء میں حکومت کی طرف سے تمام اشیاء پر آمد پر کنٹرول قائم کیا گیا۔ اس کے لئے محکمہ تجارت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ضروری تھا۔

جون ۱۹۲۲ء میں دو دو سو گھروں کے افراد کی انجمنیں ملک کے اندر قائم کی گئیں۔ ہر انجمن میں پانچ آدمیوں کی ایک کمیٹی مقرر تھی جو حکومت کے قوانین اور انتظامی کارروائیوں کی اطلاع دیتی تھی اور تقسیم اشیاء میں افراد کی مدد کرتی تھی۔ جولائی ۱۹۲۲ء کے بعد انجمنیں معطل ہو گئیں، جب سراج اوغلو کی حکومت نے یہ کام مقامی میونسپلٹیوں کے سپرد کر دیا اور اشیاء خوردیہ کو باندیاں اٹھالیں، اب سراج اوغلو کی حکومت روئی اور اون کے علاوہ تمام اشیاء کو کنٹرول اٹھالینے پر خود کرکے وسائل آمدنی بد قسمتی سے ترکی کے پاس ضروری سامان اور شیشی آلات کی کمی تھی اس لئے وہ اپنے ملک کی معذرت دو سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ مئی ۱۹۲۲ء میں جب سرج اوغلو اور اسی سال راون ڈاک میں بصری کے قریب تیل کے چھٹے ظاہر ہونے تو برطانیہ نے وہاں والی مشینوں اور دوسرے شیشی آلات کی بہت بڑی دقت محسوس ہوئی ترکی میں اس وقت ۱۵۰۰۰ ٹن تیل کا سالانہ خرچ ہے مستقبل میں یہ امید کی جاتی ہے کہ تیل کے نئے چشموں کی وجہ سے اپنی ملکی ضروریات کے لئے دوسروں کا دست نگر نہ رہے گا لیکن سازو سامان اور آلات کی کمی کو دیکھتے ہوئے یہ چیز محل نظر ہے۔ آخر ۱۹۲۲ء میں دیکھے صقاریہ کی ولایت میں لوبہ کی کانیں ظاہر ہوئیں۔ اس وقت دھات کاربنائی مشینوں کی کمی کا مسئلہ درپیش تھا۔ ۱۹۲۲ء میں ارغٹ اور کوراش کی کانوں سے ۵۳۱ ٹن تانبہ نکلا تھا۔ عسکی شہر کی کان سے ۸۰۰ ٹن سالانہ

برہان

جلد دوم

شمارہ (۶)

جمادی الاخریٰ ۱۳۶۲ھ مطابق جون ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۲۰۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۴۰۵	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۲۔ امام طاہریؒ
۴۱۴	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوا روئی	۳۔ اسلامی تمدن
۴۵۰	ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی۔	۴۔ فحش مانڈو
۴۵۷	مولوی محمد عبدالرحمن صاحب	۵۔ زمین کا کردہ ہوائی
۴۶۵	ع۔ ص	۶۔ تلخیص و ترجمہ: ترکی سنگھ سے
۴۷۱	جناب نہال سیوا روئی	۷۔ ادب بابت ۱۔ ثمرات
۴۷۲	جناب الم منظر گری	غزل
۴۷۳	ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب۔ جناب باقر رضوی	دیار دوست پر غزل
۴۷۴	جناب میر افق کاظمی	معلوم نہیں کیوں؟
۴۷۶	ع۔ م	۸۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

لکھنؤ کا اخبار سر فراز ہماری نظر سے نہیں گذرا لیکن بھونے کے شہر قومی اخبار دینے نے اپنی اشاعت مورخہ ۳۱ مئی میں اس اخبار کے جو چند اقتباسات نقل کئے ہیں اگرچہ صحیح ہیں اور نقل مطابق اصل ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ تقریر پر تنقید کی اس آزادی کو کیا کہیں جس سے کلام بلکہ ایک شخص شرافت و انسانیت کے تمام مقتضیات و احاطہ کو پس پشت ڈال کر اپنے قلم کی ایک جھلس سے کروڑوں انسانوں کے دلوں کو غم و غصہ کے انگاروں پر لٹا سکتا ہے اگرچہ نقل کفر نہیں ہوا لیکن ان اقتباسات میں خلفا راشدین حضرت خالد بن ولید اور بعض اوصحابہ کرام کی شان میں جو گستاخی کی گئی ہے، اور جس غیر مذہب انداز میں خلافت راشدہ و اسلامیہ کا مذاق اڑایا گیا ہے وہ اس درجہ دل آزار اور ناشائستہ ہے کہ نقل کرنا تو کجا کوئی مسلمان ان کو صبر و سکون اور تحمل و ضبط کے ساتھ پڑھ اور سن بھی نہیں سکتا۔

خلفا راشدین کو کون نہیں جانتا کہ اسلام کو جو شوکت و سطوت حاصل ہوئی اور جس نے اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دیا وہ سب انھیں مقدس حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ حضرت ابو بکر کا زمانہ خلافت نہایت مختصر ہے تاہم اس قلیل فرصت میں بھی آپ نے مرتدین اور انہیں زکوٰۃ کے انتہائی خطرناک فتنہ کا استیصال کر کے اپنی جس عید و مغتری اور روشن دماغی کا ثبوت دیا۔ اسلام کو ہمیشہ اس پہناؤ پر لگایا۔ پھر حضرت ابو بکرؓ کی رہنمائی میں جس ہاتھ نے اس کو سر انجام دیا وہ خالد بن ولیدؓ کی ہاتھ تھا جس کو سالانہ نبوت نے اللہ کی تلوار کے خطاب سے نوازا تھا۔ کس قدر حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ وہ بزرگ جن کے ہاتھوں اسلام کی بنیادیں مضبوط ہوئیں اور جن کے کارنامے ہمیشہ تاریخ اسلام کا روشن باب سمجھے گئے ہیں آج انھیں

کارناموں کو ایک مسلمان سب سے بڑا ظلم و ستم قرار دیتا ہے اور جن بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کر کے ان کارناموں کو انجام دیا وہ اس کی نظر میں حد درجہ مغضوب ہیں کسی عربی شاعر نے واقعی ٹھیک کہا ہے۔

و عین الرضا عن کل عیب کليلة کما ان عین المخطئ تبدی المساویا

اور دوستی کی آنکھ تمام عیوب و عیوب کو دیکھتی ہے جس طرح کہ ناراضگی کی آنکھ ہر ایسوں کو ظالم کہتی ہے۔

لے کاش کوئی ان سے کہے کہ آج تم لوگ جن مقدس ہستیوں کی محبت میں یہ سب کچھ کہہ رہے ہو اگر تم واقعی ان سے دلی عقیدت و ارادت رکھتے ہو اور تمہارا روالوں روال ان کی محبت کی زنجیر میں جکڑا ہوا ہے تو کچھ اور کہنے سننے کی ضرورت نہیں۔ مستند تاریخی معلومات کی روشنی میں صرف اس بات کی تحقیق کر لو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ان کی آل و اولاد اور دوسرے متعلقین حضرت ابو بکر و عمر اور حضرت عثمان و خالد بنی نسبت کیا خیال رکھتے تھے اور ان کے ساتھ کس درجہ احترام و وقعت کا معاملہ کرتے تھے۔

اس میں کئی شبہ نہیں کہ انبیاء کرام کے علاوہ دنیا کا کوئی انسان بھی خواہ کیسا ہی مقدس اور بارہا رہا ہو معصوم نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص و یا نت داری اور ایمان داری سے کسی کے کسی ایک جزئی فعل پر تنقید کرنی چاہتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہونا چاہئے لیکن و یا نت کا مقتضایہ ہے کہ جس شخص پر تنقید کی جائے اس کے تمام محاسن و معائب کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر محاسن زیادہ ہوں اور نقائص کم تو قرآن مجید کے حکم ان المحتسبات یذہبن السیئات کے مطابق نقائص کو نظر انداز کر دیا جائے لیکن اگر اس کے باوجود کسی تاریخی مصلحت سے ان نقائص کا ذکر ضروری ہی ہو تو پھر مورخ کا اولین فرض یہ ہے کہ مستند ماخذ کی روشنی میں ان کی تحقیق کرے اور پھر اگر وہ نقائص پایہ ثبوت کو پہنچ جائیں تو اب لکھنے والے کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ وہ ایسے انداز میں ان کا اظہار کرے جس سے بغض و عناد اور انتہائی عداوت و دشمنی کی پونہ آتی ہو اور جس کو پڑھ کر کروڑوں انسانوں کے دلوں میں غم و غصہ کی لہر نہ پیدا ہو سکے۔

انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سرفراز نے جس انداز میں خلفاء راشدین کا ذکر کیا ہے وہ ان

تمام آداب تقید و محاش سے یکسر معر ہے۔ اول تو جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر افترا و بہتان ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس کا کوئی ثبوت ہی نہیں کیا جاسکتا۔ پھر جو زبان استعمال کی ہے وہ حد درجہ اشتعال انگیز و دل آزا ہے جس کی توقع ایک مسلمان سے تو کیا معمولی درجہ کے کسی انسان سے بھی نہیں ہو سکتی۔

ہر اک بات پہ پتے ہوتے کہ تو کیلے تہیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے
قارئین برہان کو یاد ہو گا پچھلے چند برسوں میں شیعہ سی اختلافات کا ہنگامہ بہت زیادہ گرم ہا لیکن برہان میں کبھی اس کے متعلق ایسا بھی نہیں لکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح کسی کے بزرگوں پر سب شتم کرنا اور ان کی شان میں دلائل و اطرار لے کر پھیلانے تو بین امیز الفاظ بکنا انسانیت اور شرافت و عزم و افعال ہے۔ اسی طرح محض کسی کو چرانے کے لئے اپنے بزرگوں کی مدح و ستر کوں اور بار بار اہل میں گاتے پھرنے اور اس لئے جلوں اور علم کا نا بھی کوئی عبادت نہیں ہے۔ جب بات ضد و متضاد کی آہرتی ہے تو افراط و تفریط جانین سے ہو ہی جاتی ہے۔

آج دنیا میں ایک نہیں ہزاروں ابوہل بھی موجود ہیں اور ہزاروں یزیدی جن کے فتنائے شریار و خدا کی یہ زمین جہنم کہ بنی ہوئی ہے اس لئے دونوں فرقوں کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ آج خدا کے نزدیک محبوب مقبول اور پسندیدہ فعل صرف یہ کہ ابو بکر و عمر و عثمان و حسین (رضی اللہ عنہم) کے اسوہ حسنہ کی پیروی کی جائے اور اسلام کو ان خطرات و بچالیا جائے جو اسے طاغوتی طاقتوں کی طرف سے پیش آ رہے ہیں و عند اللہ لا تدنہا ولا یحقد

ایک نشانی خفی را از صلی ہشیار باش لے گرفتار ابو بکر و علی ہشیار باش
اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس طرح کی دلائل و اطرار نگارش کو یک قلم ختم کر دیا جائے اور جس فرقہ کے چند مفسدہ پرداز انسان ان اشتعال انگیز لوں کے دمدار ہوں خود اسی فرقہ کے سنجیدہ حضرات ان کو اپنی نیلاری کا علانیہ اظہار کریں اور اگر ہو سکے تو اسدہ کے لئے فتنہ کا دروازہ بند کر دینے کی غرض سے ان شریر النفس لوگوں کو ان کی کفر و کد و ارتکاب نہ پانے کی کوشش کریں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے شیعہ دوست اسلام کے اس وقتی تقاضہ کو گوش حققت و نبوش سے سنیں گے اور وہ خود اس مدیدہ و دہنی کا سد باب کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔

امام طحاویؒ

(۸)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب سیسی ساہی ایم۔ آ

مگر سب کچھ کرنے دھرنے کے ساتھ ساتھ چونکہ انھوں نے علم کوڑا نہیں تھا بلکہ پڑھا تھا۔ اس لئے ان کی تقلیدِ تجلی نہیں بلکہ تحقیقی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے لئے مشکل ہے کہ صد فی صد مسئلہ میں کسی ایسی ہستی کے اقوال یا نظریات پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئے جو نہ نبی ہو، نہ پیغمبر حتیٰ کہ پیغمبر کے صحابیوں کا بھی درجہ نہ رکھتی ہو۔ امام طحاویؒ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا جتنا بھی احترام کرتے ہوں اور ان کے علم پر جس حد تک بھی وہ بھروسہ کرتے ہوں تاہم انھوں نے ان بزرگوں کو رسول و پیغمبر تو نہیں مانا تھا جس کی کسی بات سے اختلاف خدا کی مرضی سے اختلاف ہے معنی ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی طویل الذیل تصنیفات و تالیفات میں کہیں کہیں بعض خاص مسائل میں جیسا کہ انھوں نے قاضی حروبہ کی مجلس میں علانیہ اظہار کیا تھا۔ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے اختیارات اور فیصلوں سے اختلاف کیا ہے اور اختلافات بھی کسی اصولی مسئلہ میں نہیں بلکہ معمولی جزئیات میں مثلاً فقہ کی عام کتابوں میں لکھتے ہیں۔ کہ خفیوں کا جو عام مسئلہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے اگر کوئی اسی دن کی عصر شروع کرے اور قبل اختتام نماز آفتاب ڈوب جائے تو نماز پوری کرے۔ عصر میں تو یہ کہتے ہیں لیکن بحسنہ ہی صورت فخر میں اگر پیش آئے یعنی شروع طلوع سے پہلے کرے اتنے میں آفتاب نکل آئے تو کہتے ہیں کہ نماز تو ٹوٹے پوری نہ کرے عصر اور فجر میں امام ابو حنیفہؒ نے فرق کیوں کیا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں لیکن

اسی کے ساتھ لوگ کہتے ہیں۔

واحدی الطحاوی ان العصر طحاوی کا خیال ہے کہ عصر کی نماز بھی فجر کی طرح

بیطل ایضا کا الفجر لے باطل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح الشیخ الفانی جو روزہ کی صلاحیت کھو چکا ہو چونکہ قضا کرنے کا امکان تو جاتا رہا اس لئے

حفیہ کا فتویٰ ہے کہ ہر روزہ کے معاوضہ میں فدیہ ادا کرے، کہتے ہیں کہ

قال مالک لا تجب علیہ الفدیہ امام مالک کا مذہب ہے کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب

وہو قول القدیم للشافعی نہیں ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے

واختاره الطحاوی۔ ۱۲۰ اسی کو طحاوی نے بھی اختیار کیا۔

پہلے کہ واقعی امام طحاوی نے ان مسائل میں اختلاف کیا ہے یا نہیں الگ بات ہے اور میرا

ذاتی خیال ہے کہ لوگوں کو غلط فہمیاں ہوئی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں۔ اس وقت تو مجھے صرف

یہ دکھانا ہے کہ تحقیقی تقلید کا خیازہ بیجا ہے امام طحاوی کو ان چشم بند گوش بند مقلدوں سے کیا کچھ نہ جھگڑنا

پڑا۔ افسوس کہ میرے پاس اس وقت فقہاء کی بڑی کتابیں نہیں ہیں ورنہ میں ان کی بجنسہ عبارتوں کو پیش

کرتا۔ تاہم دسویں صدی کے ایک بزرگ علامہ ابن کمال پاشا ترکی ہیں۔ سلطان سلیم کے زمانہ کے مفتیوں میں

ہیں۔ مولانا عبدالحی فرنگی علی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ۔

بضاعتی الحدیث مزاجاً کما لا یخفی علم حدیث میں ان کی پوری گنجینہ دہ کی جیسا کہ اس شخص پر

علی بن طالع تصانیف لے غنی نہیں ہو سکتا جس نے ابن کمال پاشا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔

لیکن باوجود اس "بضاعت مزاجہ" کے علما سلف پتہ اندازی کا آپ کو خاص شوق تھا۔ اسی سلسلہ

میں علامہ طحاوی کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ طحاوی کو زیادہ سے زیادہ اس کا اختیار دیا جاسکتا ہے کہ

یقدّر علی الاجتهاد فی المسائل اللّتی اس کی قدرت تو یہ کہتے ہیں کہ جن مسائل میں ائمہ سے
لازمیۃ فیہا ولا یقدّر علی مخالفتہ کوئی روایت نہیں ہے ان میں اپنے اجتہاد سے کام لیں
صاحب المذہب کافی القروع لیکن صاحب مذہب (ابو حنیفہ و ابو یوسف وغیرہ) کی
ولا فی الاصول - (فوائد ص ۱۸) مخالفت نہیں کر سکتے نہ اصول میں نہ فروع میں۔

اور یہ تو خیر ایک حد تک غنیمت ہے جس مسئلہ میں روایت نہیں ہے اس میں تواجد کا اختیار آپ
ائمہ طحاوی کو عطا فرماتے ہیں، لیکن آپ سے بھی بڑھا ہوا علما حنفیہ میں ایک طبقہ ہے جن کے اقوال براہ
راست تو مجھے نہیں ملے۔ البتہ ہدایہ کے شارح علامہ اتقانی کے واسطے سے صاحب کشف الظنون نے
جو عبارت نقل کی ہے اس سے ان حضرات کی کرم فرمایوں کا کچھ اندازہ ہوتا ہے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے۔

قال الاتقانی فی صوم الہدایۃ الاتقانی نے ہدایہ کے باب صوم کی شرح میں اس مقام پر
عند مسئلۃ قضاء المریض حین جہاں مریض کے روزے کی قضاء کے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے
ساق بخلاف عن الطحاوی لکھا ہے یعنی جب یہ بیان کرنے لگے کہ طحاوی نے اس میں
فیہا راداعلی المشائخ لا معنی اختلاف کیا ہے۔ اتقانی نے ان عام حنفی علما پر رد کرتے
لا نکارہم علی ابی جعفر ہوئے اس پر تنبیہ کی ہے کہ ان مولویوں نے طحاوی کا
الطحاوی۔ جو انکار کیا ہے اعلان پر طے کئے ہیں وہ بالکل بے معنی ہیں

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی علما کا ایک طبقہ جسے اتقانی، المشائخ سے موسوم کرتے ہیں وہ
بیچارے ابو جعفر کو صرف اجتہاد ہی کے حق سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا بلکہ سرے سے ان کا منکر ہی تھا۔
حنفی مذہب میں ان کا کوئی اعتبار نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اتقانی نے اس کے بعد ان المشائخ کے فوجرم کی
معذرت کرتے ہوئے یہ اور اضافہ کیا ہے۔

فانکارہم علیہ بعد تلخر زمانہ بکثیر یشائخ جن کا زمانہ طحاوی کے بہت بعد کا ہے ان کا منکر کیا

کلیجی نفعانی ذالک لحد بلوغہ آیاہ سفید نہیں اس کو کہ الطحاوی کے درجہ تک یہ نہیں پہنچے ہیں۔

کیا تا شاہے جس امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کے لئے غریب ابو جعفر نے ماموں کا گھر چھوڑا۔ اپنا در چھوڑا۔ مدتوں فسطاط اور دمشق کی گلیوں کی خاک چھانٹتے پھیرے۔ غیروں سے کان صعلوکا کا طعنہ سننا پڑا صرف اس لئے کہ کان یذہب مذہب ابی حنیفہ لایری حتافانی خلافت کے جرم میں بدترین قصوں سے اپنے زمانہ میں بھی اور شافعی مورخین کے ذریعہ سے آج تک مہم کئے گئے محض اسی قصوں کا ابو حنیفہ کا مسلک کیوں اختیار کیا۔ برادران شوافع کا ایک طبقہ اب تک مصر ہے کہ المیزنی کی پیش گوئی طحاوی کے حق میں کون کہتا ہے کہ غلط ہوئی وہ پوری ہوئی اور قطعاً پوری ہوئی اس لئے کہ

من ترک مذہب اصحاب الحدیث جن اصحاب حدیث کی روش ترک کر کے اصحاب رائے کی راہ اختیار

واخذ بالرائی لم یفلح (سان) کی ہر وہ کامیاب ہی نہیں ہو سکتا۔

مگر صرف اس جرم میں کہ چند جزئیات میں ابو جعفر نے ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں سے اختلاف کیوں کیا اس کی سزا میں خفی علماء کے ایک گروہ نے طحاوی کو کوتاہ فہم بے سمجھ، حتیٰ کہ اتقانی کے بیان سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اخاف کے نقل مذاہب میں بھی بددیانت قرار دیا گیا۔ کیونکہ اتقانی کی معذرت میں ایک جز یہ بھی ہے کہ

لانہ موتہم لائنتمہم کیونکہ طحاوی ان کے ائمہ کے مذاہب کے نقل کرنے میں امین ہیں۔

یہ جواب خود بتا رہا ہے کہ خفی فقہ کی جزئیات کے نقل میں بھی ان "المشائخ" کو طحاوی پر کچھ شک تھا یہ دوستوں کا حسن ظن ہے۔ حالانکہ گذر چکا کہ ایک مالکی محدث جلیل ثقہ و حجتہ ابو عمر بن عبد البر کی طحاوی کے متعلق بصیرت کے ساتھ یہ شہادت ہے

کان الطحاوی اہم الناس بسیر کوفہ والوں کی سیرت تاریخ اور فقہ کے سب سے بڑے جاننے

الکوفین و اخبارہم وفقہہم و لے (اعلم الناس) طحاوی ہیں۔

اور اسی بنیاد پر میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ حنفی مکتب خیال کے مختلف ائمہ کے باہمی اختلافات میں سب سے زیادہ معتبر اور قابل اشاعت کتاب امام طحاوی کی کتاب "اختلاف الروایات علی مذہب الکوفیین" ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ المشائخ کی مہربانیوں نے اس کتاب کے نسخہ کو دنیا میں باقی بھی رکھا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت سے اتقانی کی کتاب میں مجھے المشائخ کے اس حسن سلوک کی امام طحاوی کے ساتھ خبر ہوئی تو بے ساختہ زبان پر غالب مرحوم کا یہ شعر آیا۔

لودہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے نام و ننگ ہے
یہ جانتا تو ان پہ لٹاتا نہ گھر کو میں
شافعیوں کے تنگ نظر جامہ مقلدوں نے توقیامت کے میدان میں امام شافعیؒ کو المرنی کے دامن میں لٹکا ہوا دیکھا تھا۔ خدا جانے اخاف کے اس طبقہ نے امام ابوحنیفہؒ کو الطحاوی کا گریبان تھامے ہوئے دیکھا کہ نہیں۔

مگر الحمد للہ علماء میں جو طبقہ اولی الایدی والا بصار کا ہے خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتا ہو۔ اس نے امام طحاوی کو ہمیشہ سراہا جس کی تصوری بہت تفصیل ابن یونس حافظ ذہبی، السیوطی اور حافظ ابو عمرو بن عبد البر وغیرہ مختلف طریقہ کے علماء کے اقوال کے ذیل میں نقل کر چکا ہوں۔

اود خیموں میں بھی جوار باب تحقیق و بصیرت ہیں انہوں نے بھی امام طحاویؒ کی ان جلیل خدمات کا ہمیشہ اعتراف کیا ہے جو حنفی مذہب کی نصرت و تائید کے سلسلہ میں ان کے دل و دماغ نے انجام دیے ہیں۔ الاتقانی کا باوجودیکہ انتہائی خود پسند علماء میں شہور ہے۔ طاش کبریٰ نے ان کے متعلق لکھا ہے:

کان کثیر الاحباب مقسداً (چٹا) ان میں خود پسندی کا شدید جذبہ تھا

خود ہدایہ کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے اس کا لمبا چوڑا نام غایتہ البیان و نادرۃ الاقران فی آخر الزمان ان کی فطرت کی کافی غازی کر رہا ہے۔ مگر با این ہمہ ادعا چونکہ بہر حال صاحب بصیرت و تحقیق ہیں۔ اس معذرت میں جو طحاویؒ کی طرف سے انہوں نے پیش کی ہے لکھتے ہیں۔

فان شککت فی امر ابی جعفر فانظر اگر تمہیں ابو جعفر طحاوی کے متعلق کچھ شک و شبہ ہو تو ان
فی کتاب شرح معانی الآثار اہل کی کتاب شرح معانی الآثار کی کوٹھا کر دیکھ لو، کیا اسکی
تری لنظیر فی سائر المذاهب نظیر سارے مذاہب میں مل سکتی ہے چہ جائیکہ ہمارے
فضلا عن مذہبنا۔ مذہب حق (کی کتابوں میں)

ہو سکتا ہے کہ ائقانی کے اس بیان میں کچھ مبالغہ کا عنصر شریک ہو لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ
اسلامی تصنیفات متعلقہ فقہ اور حدیث میں کل کتابیں نہیں اور کل کتابوں پر ہر حیثیت سے نہیں لیکن خاص کہ
الآثار والحدیث کے معانی کی شرح و تنقیح کے اعتبار سے اگر ائقانی کے دعویٰ کو کوئی دھڑے تو کم از کم میرے
خیال میں یہ مبالغہ نہیں بلکہ انشا راشد واقعہ کا اعتراف ہوگا۔

منا زور سر آو رہہ ارباب تحقیق میں سے اگر کسی شخص پر مجھے تعجب ہے تو وہ صرف علامہ ابن تیمیہ
حنبل ہیں کہ اپنی مخصوص فکر و وسیع نظر مطالعہ کے باوجود خدا جانے ان پر کیا حال طاری تھا کہ اپنی معروف
و مشہور کتاب منہاج السنۃ میں روشنی والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے محض اس قصور میں کہ اس حدیث کی تحمیل
کرنے والوں میں مغلبدہ دیگر اکابر محدثین کے ایک امام طحاوی بھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً غصہ کی حالت
میں ان کے قلم سے امام طحاوی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے ہیں۔

الطحاوی لیست عادیہ نقد الحدیث الطحاوی کی عادت حدیثوں کی تنقید میں وہ نہیں ہے جو
کنقد اہل العلم ولہذا صمدی فی اہل علم کا نتیجہ ہے۔ اسی نے شرح معانی الآثار میں وہ
شرح معانی الآثار الاحادیث المتعلقات ان حدیثوں کو نقل کرتے ہیں جو باہم مختلف ہیں پھر ان میں
واما زجر ما یصحہ منہ فی الغالب ترجیح جس حدیث کو دیتے ہیں تو زیادہ تر اسی قیاس و کلام
من حجتہ القیاس الذی راہ حجتہ و لیتے ہیں جسے اپنے نزدیک وہ حجت و دلیل خیال کرتے ہیں
یکون اکثرہ و جرحہ و حملہ من حجتہ الاسناد حالانکہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث مجروح ہوتی ہے اور

ولا یتب فاذلم یکن لمعرفۃ بالاسناد ثابت نہیں ہو سکتی۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ اس شخص کو لاشعور کا
 • کمعرفۃ اهل العلم بہوان کا علم یا نہیں تھا جیسا کہ علم کے جاننے والوں کا ہوتا ہے
 کثیر الحدیث فقیہا عالماء۔ اگرچہ حدیث کے بڑے ذخیرہ کے عالم ہیں اور فقیہ و عالم ہیں۔

اگرچہ حافظ ابن تیمیہ کی یہ عبارت ان اصناف کے لئے موجب عبرت ہے جنہوں نے امام طحاویؒ کا
 انکار کیا ہے۔ قطع نظر جنہی ہونے کے جن کی زد سے امام غزالیؒ اور شیخ ابن عربیؒ جیسے جاہزہ کلمہ نویس بچے ہوئے ہیں
 امام طحاویؒ کے متعلق ان کا اتنا اعتراف بھی باغفمت ہے لیکن باوجود اس کے طحاویؒ جیسے جلیل القدر
 امام حدیث کے متعلق ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ

لم یکن لہ معرفۃ بالاسناد الاسناد کا علم ان کا دیا نہیں تھا جیسا کہ علم کے
 کمعرفۃ اهل العلم بہ جاننے والوں کا ہوتا ہے۔

مجھے اس شک میں ڈال دیتا ہے کہ خود حافظ ابن تیمیہ کے متعلق پوچھوں کہ
 ہل لمعرفۃ بکتب الطحاوی کیا ابن تیمیہ کو ہی طحاوی کی کتابوں پر ایسا ہی عبور حاصل تھا جیسا کہ
 کمعرفۃ المشتغلین بکتبہ ان لوگوں کو جن کو طحاوی کی کتابوں سے اشتغال رہا ہے۔

اب اس کی توجیہ یا تو وہی کی جائے جو مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ابن تیمیہ کی اس عبارت کو
 نقل فرمانے کے بعد کی ہے کہ

قلت فی بعض مبالغہ کعادتہ (میں) ابن تیمیہ کی اس رائے میں کہتا ہوں کہ ببالغہ کا کچھ نہ شریک ہے جیسا کہ ببالغہ

یا جیسا کہ میرا خیال ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ اپنی وسعت علم و نظر پر بصروسہ کر کے ابن تیمیہ نے طحاویؒ
 کی کتابوں کا صحیح طور پر جیسا کہ چاہئے مطالعہ نہیں کیا ہے ایک سرسری نظر شرح معانی الآثار پر ڈال لینے کے
 بعد حافظ بیہقی کی تقلید میں ان کے قلم سے یہ الفاظ نکل گئے ہیں، کیونکہ اس عبارت کے علاوہ جو میں معرفۃ بہن
 والآثار سے حافظ بیہقی کی نقل کر چکا ہوں، بیچ بیچ میں بھی وہ طحاویؒ پر چوٹ کر رہے چلے گئے ہیں مثلاً ایک مقام پر

فرماتے ہیں جسے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے۔

ان علم الحديث لم يكن من صناعة واما اخذ علم حديث (الطحاوی) کافن نہیں ہے۔ ایک ایک بات انھوں نے
الکلمة بعد الکلمة من اهل ثم لم يجمعوها (من ۴۷) اس فن کے علم سے اڑائی ہے نیز اسے بھی مستحکم نہ کر سکے۔

میں جانتا کہ سمجھتا ہوں، حافظ ابن تیمیہ نے تیہقی کی اسی عبارت کو لفظی رد و بدل کے ساتھ محض ان کے
قول پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کر لیا ہے ورنہ تیہقی نے اگر طحاوی کی شان میں یہ الفاظ لکھے ہیں تو جن کو
حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی نصرت میں تصرف حاصل کرنا تھا ان سے تو یہ بعید نہیں ہے اور قدرت نے
”نار دینی کی شکل میں ان کی کلوخ اندازی کا کافی جواب سنگ سے دلا بھی دیا۔“

لیکن حافظ ابن تیمیہ تو ایک آزاد خیال عالم ہیں۔ اگر وہ خود کم از کم مشکل الآثار ہی کا براہ راست
مطالعہ فرما لیتے تو ان کو اندازہ ہو جاتا کہ اس شخص کو خدا نے اگر متون حدیث کی شرح و تطبیق، تاویل و تفسیر
میں جو یہ طویل عطا فرمایا ہے جس کی نظیر واقعی محدثین میں مشکل سے مل سکتی ہے تو اسی کے ساتھ علم اسناد
میں بھی ان کا پایہ کسی سے کم نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ امام طحاوی کے دوستوں اور ہم زمیںوں نے ان کی
اس لئے قدرت کی کمان کی طرح وہ حدیث سے بیگانہ رہنا نہیں چاہتے تھے اور طبقہ محدثین میں وہ اس لئے بدنام
ہوئے کہ ان کے متابع میں فقہ سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی۔ اس جامعیت نے ان کو اور ان کی کتابوں کو
دونوں طبقوں میں اس منزلت و مقام سے محروم رکھا جس کی وہ واقعی مستحق تھیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی
اکثر و بیشتر کتابیں گوشہ گنگامی میں پڑی ہوئی ہیں ورنہ ان کی تالیفات کی فہرست میں ایک کتاب ”نقض
کتاب المدلسین علی الکراہی“ کا بھی نام پایا جاتا ہے ”الکراہی“ کا شمار امام شافعیؒ کے بغدادی شاگردوں
میں ہے، ائمہ و راویوں کو اہل ہستی دونوں ہم پلہ سمجھے جاتے تھے، اسی طرح ابو عبیدہ صیہ حافظ آثار و احادیث کی
کتاب ”ملائے علیہ“ پر بھی انھوں نے ایک تنقیدی کتاب لکھی ہے جس کا ذکر پہلے بھی میں کر چکا ہوں، مولانا عبدالحی
قرنی صلی اس کتاب کے متعلق فرماتے ہیں کہ۔

ولہ الرحمہ علی ابی عبد فی ما اخطأ الطحاوی کی ایک کتاب جو جس میں انہوں نے ابو سعید پر رد
فی اختلاف النسب (ص ۱۸) ان غلطیوں کے متعلق لکھا ہے جو بکے سلسلہ میں ان کو سرزد ہوئی ہیں۔
غور کرنے کی بات ہے کہ جو شخص ”المدلسین“ کے متعلق اور ”الانساب پر تنقیدی کتاب لکھے، اس کے
متعلق حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

لم یکن لہ معرفۃ الا سناد الاسناد کا علم اس کے پاس نہ تھا۔

کاش! مقالہ کی طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کی صرف دو کتابوں شرح معانی الآثار اور
مشکل الآثار سے ”علم الاسناد“ کے متعلق ان نکات اور حقائق کو جمع کرتا اور حافظ ابن تیمیہ کا اس علم میں جو مبلغ
ہے دونوں کا مقابلہ کر کے بتاتا۔ لیکن میرے مقالہ کا پہلا باب یعنی اساطیل ہو چکا ہے کہ اس سلسلہ میں اب اس کو
زیادہ کی گنجائش نہیں پاتا۔ خیال تھا کہ دوسرے باب میں امام طحاوی کے خصوصی نظریات اور حدیثوں کے متعلق
جوان کے اختصاصی اجتہادات ہیں ان سب کو ایک جگہ جمع کر کے اس مقالہ کا اسے دوسرا باب قرار دوں
کیونکہ باب اول کے متعلق شروع میں مجھے صرف اس کی توقع تھی کہ میں یکپس ووف میں اس کے مباحث ختم
ہو جائیں گے، عام کتابوں میں جو مواد امام طحاوی کے متعلق پایا جاتا تھا ان کو دیکھ کر ابتدا میں ہی رائے قائم
ہو سکتی تھی، لیکن جب تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری ہوا تو چیز کے بعد چیز ملتی گئی، دلچسپ چیزیں تھیں کسی
چیز کے چھوڑنے پر دل آمادہ نہ ہوا تاہم امام طحاوی کی سیرت پر یہ چھوٹا سا ایک رسالہ ہی تیار ہو گیا
اسی لئے اب یہ قصد ہے کہ دوسرے باب کا خیال ہی ترک کر دوں۔

اسلامی تمدن

(۳)

جناب مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب مدظلہ

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اسلام نے جن جانوروں کو حلال بتا کر طہیات میں داخل کیا ہے ان کے کھانے کے لئے بھی یہ شرط قرار دی ہے کہ ان کا خون نکال دیا جائے اس لئے کہ وہ ناپاک ہے لہذا اس کے لئے ”ذبح یا نحر“ ضروری ہے۔

یعنی وہ حیوان کے جسم سے خون نکال دینے کی صرف ایک ہی صورت کو قبول کرتا ہے اور دوسری صورتوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتا۔ مثلاً جھکے کے ذریعہ بھی خون نکالا جاتا ہے مگر اسلام کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ اگرچہ انسان کی فطری غذاؤں میں گوشت شامل ہے اور اس لئے وہ بعض حیوانات کا گوشت استعمال کرتا بھی ہے لیکن اس کے ذی عقل اور صاحب اخلاق ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ وہ گوشت حاصل کرنے کے لئے جانوروں کو اس طرح قتل کرے کہ ان کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ کیونکہ حیوانات میں اگرچہ ”روح“ نہیں مگر ”روح حیوانی“ (جان) موجود ہے۔

اور یہ بات تجربہ اور مشاہدہ میں آپہنچی ہے کہ حیوانات کے قتل کرنے کے مختلف طریقوں میں سے کم تکلیف دہ طریقہ کہ جس سے اس کی جان (نفس) بآسانی نکل جائے ”ذبح و نحر“ کا طریقہ ہے لہذا اسلام نے

سلفہ ذبح“ شرگ اور دائیں بائیں دونوں رگوں (ودھین) کو کاٹ کر خون نکال دینے کو کہتے ہیں اور اونٹ چونکہ لائی گردن رکھتا ہے اس لئے اس کو (بپہ اور گلا) دو جگہ سے کاٹنے کا نام ”نحر“ ہے۔

صرف اسی ایک طریقہ کو جائز رکھا اور باقی طریقوں کو ممنوع قرار دے کر ان کے ذریعہ سے مارے ہوئے جانور کو حرام کر دیا۔ لہذا جس طرح گردن مروڑا ہوا جانور حرام ہے اور اسلامی تمدن میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں اسی طرح جھٹکا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اور ذبح کے اہم شرائط میں سے یہ بھی شرط ہے کہ اشہ کا نام لیکر ذبح کیا جائے یعنی بسم اللہ اشد الکبریتے ہوئے ذبح ہونا چاہئے۔

(ط) خور و نوش کے لئے ان اشیاء کا استعمال بھی ممنوع ہے جن میں کٹے پیدا ہو جائیں یا جو مڑ کر بودا ہو جائیں کیونکہ ایسی اشیاء کا استعمال بے قوی اور بدن انسانی کو بھی نقصان پہنچتا ہے اور اس کی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں تکرر پیدا ہو جاتا ہے اسی لئے طبع سلیم اس سے گھن کرتی اور نفرت کھاتی ہے۔ پس وہ شے طیب سے نکل کر جثیث بن جاتی ہے۔

(ی) مسطورہ بالا اصول کے پیش نظر جن حیوانات کا گوشت حلال ہے ان ہی کا دودھ بھی خور و نوش کے لئے درست ہے اور جن حیوانات کا گوشت ممنوع ہے ان کا دودھ بھی کھانا پینا ناجائز ہے۔ یہی وہ اصول ہیں جن کو علماء اسلام نے قرآن عزیز کی آیات ذیل اور صحیح احادیث سے اخذ کر کے اسلامی تمدن کے زیر بحث شعبہ کو روشن کیا ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ اللہ فیہ یوم پر حرام کیا ہے مڑا اور خون (جو ہوتا ہوا ہو) اور خنزیر کے

والدم والحمل الخنزیر گوشت کھلا اور اس کے سب اجزاء کو بھی (اور ایسے جانور کو بھی جو

اسے ضرورت اور غرض ضرورتوں میں بسم اللہ اسے اکبر کہہ کر تیرا کلب معلم سے فکار قانون کی مستثنیات میں سے ہیں اور ان کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

اسے مسطورہ بالا دفعات اصل قانون میں لیکن بعض مخصوص حالات میں ان دفعات قانونی کی مستثنیات بھی ہیں جن کو ضرورت اور مصلحت عامہ کے پیش نظر جائز قرار دیا جاتا ہے اس لئے ان کو قانون نہیں کہا جائیگا مثلاً جان کی ہلاکت یا مملکت مرض کی حالت میں چند شرائط کے ساتھ جو کہ فقہ میں مذکور ہیں بعض محرمات کے خور و نوش کی گنجائش اور نصیب بخاتی ہو یا مثلاً بعض اسلامی اجتماعی مصالح یا عامہ مسلمین کی مصالح کے پیش نظر بعض حلال اشیاء کے جواز استعمال پر اعتقاد رکھتے ہوئے برضا و رغبت ان کے ترک کر دینے کی رخصت نکلتی ہے۔

وما اهل به لخير اسه (الآیہ ۱۰۰)۔ بہ نیت تقرب و ثواب غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔

حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةِ وَالْذَّمَّ وَكُحْمَ حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةِ وَالْذَّمَّ وَكُحْمَ

الْخَنزِيرِ وَمَا اهل لْخَيْرِ اسه بے اور وہ جانور جو تقرب کی نیت سے غیر اللہ کے نامزد کیا

الْمُنْخَنَقَةُ وَالْمَوْذُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ گیا ہو۔ اور گلا گھٹا ہوا جانور یا گر کر مرنا ہوا، یا سینک سے

وَالنَّطِيجَةُ وَمَا اكل السَّبْعُ اَلَا مَا ذَكَيْتُمْ مارا ہوا یا ذبحہ کا بھڑا ہوا اگر وہ جائز ہے جو تم نے ذبح کر لیا

وَمَا ذَبَحَ عَلَى النُّصَبِ۔ (الآیہ ۱۰۱) اور وہ بھی حرام ہے جو ذبح کیا گیا ہو کسی (بکت) تھان پر

قُلْ لَا اِجْدُ فِي مَا وُحِّىَ اِلٰى عَحْرَمًا تم کہہ دو جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے

عَلٰى طَاعَةٍ يَطْعَمُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ ہیں ان میں تو میں کسی کھانے والے کے لئے کوئی غذا

مَيْتَةً اَوْ دُمًا مَّسْفُوحًا اَوْ كُحْمَ خَنزِيرٍ حرام نہیں پاتا مگر یہ کہ وہ جانور مردار ہو یا بہتا ہو خون پر

فَاَنْ ذَرَجْتُمْ وَاَفْسَقَا اهل لْخَيْرِ اسه یا خنزیر کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا جو جانور

بہ۔ (الآیہ ۱۰۲) (انعام) (شُرک کا ذریعہ ہو) کفر غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔

عَنْ اَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ اهل حضرت عبداللہ بن عباس (رضی اللہ عنہما) نے فرمایا اہل

الْبَحَاہِلَةِ يَأْكُلُونَ اَشْيَاءَ وَيَتَرَكُونَ جَابِثَاتٍ كَمَنْ يَحْرِمُ كَلْتَتَيْ تَحْتِی کچھ چیزیں کھلتے تھے اور کچھ نہیں کھلتے تھے اور

اَشْيَاءَ تَقْدِرُ لَهَا فَبَعَثَ اللّٰهُ نَبِيَّہ گھن کہتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے بھیجے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)

صَلٰى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم وَاَنْزَلَ کِتَابَہ کو مبعوث فرمایا رسول بنا کر بھیجا، اصل کتب کتاب (مِائِۃُ اَحْلَالِ)

اَحْلَ حَلَالٌ وَحَرَمٌ حَرَامٌ فَمَا نازل فرمائی اور حلال ہونے کے قابل چیزوں کو حلال کیا

اَحْلَ فَہُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَمَ فَہُوَ اور حرام ہونے کے قابل چیزوں کو حرام۔ پس جس شے کو

حَرَامٌ وَمَا مَلَكَتْ عَنْہُ فَہُوَ عَفْوٌ قُل اس نے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جس کو حرام کر دیا وہ

لَا اِجْدُ فَمَا وُحِّىَ اِلٰى عَحْرَمًا عَلٰی حرام ہے اور جس کے متعلق سکوت فرمایا اس کا

طالعہ بطعمہ الا ان یکون استعمال قابل معافی ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی

میتۃ (الآیہ) (الہود اود) - "قل لا اجد فیما اوحی الیّ فی ما اوحی الیّ"

کلو امن طیبات ما رزقنا کھ تم کھاؤ پاک چیزوں میں رزق جو تم نے تم کو رزق بنا کر دی ہیں۔

(ح) حیوانات کے علاوہ اشیاء خورد و نوش میں وہ چیزیں بھی ممنوع ہیں جن کے استعمال کرنے سے

عقل و خرد پر برا اثر پڑتا ہو یعنی وہ مہوش کر کے عقل کو مستور کر دیتی ہوں یا کم از کم حواس پر اثر ڈال دے عقل کو مگر بنا دیتی ہوں۔

ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام مخلوقات پر جو شرف عطا فرمایا ہے اس کی وجہ عقل و خرد کی ہی دولت ہے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے لہذا جو شے بھی عقل کو فاسد کرنے کا باعث بنتی ہو وہ یقیناً اس قابل ہے کہ اس کے استعمال کو ممنوع قرار دیا جائے۔

مسکرات خصوصاً شراب کے استعمال کا وہ وجہ جو مہوش کر کے انسان کی عقل کو فاسد بناتا اور ہر سبب اعمال اور طفلانہ و سقیانہ حرکات پر آمادہ کر دیتا ہو وہ حکمت طبعیہ اور حکمت علمیہ و اخلاقیہ (حکمت ملیہ) دونوں کی نگاہ میں باتفاق ممنوع اور مذموم ہے اور تمام مذاہب و ملل اس کو قابلِ ممانعت سمجھتے ہیں۔ البتہ اعتدال کے ساتھ قلیل مقدار میں ان کا استعمال حکمت طبعیہ کے نزدیک مفید اور مقوی بدن ہے مگر حکمت ملیہ (حکمت اخلاقیہ) کے نزدیک یہ درجہ بھی ممنوع الاستعمال ہے۔ اس لئے کہ وہ اگرچہ بدن کی طاقت بڑھانے میں معین و مددگار ہو مگر اخلاق فاضلہ اور ملکات روحانیہ میں فساد پیدا کرتا ہے اور قوت بہیمیہ میں آہستہ آہستہ ہیجان پیدا کر کے لکھوتی صفات اور روحانی و اخلاقی ملکات سے دور کرتا رہتا ہے اور جوشے نفس انسانی میں بہیمیت کو ترقی دے کر اس کے ملکات کو فاسد کرتی ہو اور کسی نہ کسی درجہ میں عقل کے لئے مگر کا باعث بنتی ہو تو بلاشبہ دینِ فطرت میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حکمت طبعیہ (حکمت اخلاقیہ علمیہ) کا اسی نظریہ یہ ہے کہ حیاتِ انسانی کا مقصد حیوانات کی طرح بدن کو صرف اور قوی بنانا نہیں ہے بلکہ ملکات فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ حاصل کر کے خالقِ کائنات کے ساتھ

قربت وصل حاصل کرتا ہے اور قوت بدن اس کے مختلف اہم اسباب و وسائل میں سے ایک معمولی وسیلہ ہے لہذا اس کی رعایت بھی اسی حد تک ملحوظ ہو سکتی ہے جس حد تک وہ خود مقصد نہ بن جائے یا وسیلہ بننے کی جگہ تکدر کا باعث ہو کر رکاوٹ نہ بن جائے۔

پس اگرچہ حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) اکثر حالات میں حکمتِ طبیہ کے ساتھ اتفاق کرتی اور صحتِ انسانی کے لئے اس کے تجربات کو مفید جانتی ہے تاہم جن خاص صورتوں میں اس کے اور حکمتِ طبیہ کے درمیان مزاحمت اور تضاد پیدا ہو جاتا ہو ان میں حکمتِ طبیہ کو نظر انداز کر کے حکمتِ ملیہ ہی کو امام تسلیم کرنا چاہئے تاکہ حتی الامکان انسانیت بہمیت کے خواص سے دور اور ملکوئی خواص اور اخلاقی و روحانی ملکات سے قریب تر رہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے جو کہ حکمتِ اخلاقیہ علیہ (حکمتِ ملیہ) کا امام اکبر ہے متعدد آیات میں شراب (خمر) اور مسکرات کے متعلق مسطورہ بالا حقائق کو بہ حسنِ اعجاز بیان کر دیا ہے۔ اس نے کہا کہ شراب (خمر) ایسی شے ہے جو عقلِ انسانی کو فاسد کر کے شیطانی خواص (بیہادہ اعمال و فحش حرکات) کا سبب بنتی ہے اور شیطان جو کہ ذائل اور فواحش کا سرچشمہ ہے بلاشبہ انسان کی انسانیت کا دشمن ہے اور وہ شراب کے ذریعہ خالق کائنات اور اس کے درمیان ربط و علاقہ قطع کرتا ہے اور تہا ہے ملکوئی اخلاق اور ملکات فاضلہ کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔

انما یزید الشیطان ان یوقم یقیناً شیطان ملامہ کئے ہوئے ہے کہ تہا ہے درمیان بغض الہی

بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر دشمنی (کی مذموم صفات) شراب اور قمار کے ذریعہ ڈال دے

والیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن اور تم کو اللہ کے ذکر سے روک دے اور نماز سے بھی ہٹا دے

الصلوۃ فہل انتم متعینون (مذہب) اس (شراب خوری) سے رک جانے والے ہو؟

اور پھر یہ کہا کہ اس سے انکار نہیں کہ اس میں بعض طبی فوائد بھی ہیں مگر اس کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہے اور کائنات کی ہر شے میں کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور مضمر ہوتا ہے انسان کے لئے ازیں ضروری ہے کہ وہ اسی شے کو استعمال کرے جو ہر حیثیت سے مفید ہو یا جس کا فائدہ اس کے نقصان سے زیادہ ہو اور جس سے نقصان

اس کے فائدے سے زیادہ ہو اس کو سرگزشت اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

میشلونک عن الخمر والمیسر (لے محمد علی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے شراب اور قمار کے متعلق دریافت
قل فیہما اللہ کبیر ومناخع کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے ان دونوں میں بہت بڑی قباحت ہے
للناس وانما ہما اکبر من اور لوگوں کے لئے منافع بھی اور ان کی برائی اور ان کا نقصان
نفع ہما (بقرہ) ان کے نفع سے بہت زیادہ ہے۔

اور ان دونوں حقیقتوں کے واشگاف کر دینے کے بعد آخر میں اس نے یہ فیصلہ دیا۔
انما الخمر والمیسر والانسحاب یقیناً شراب، قمار، بت اور پانسے ناپاک
والا زکام رجب من عمل ہیں۔ کا شرعیہ طمان سے ہیں۔ پس ان سے
الشیطان فاجتنبوا (مائدہ) بچو۔

اصول موضوعہ | اشیاء غور و نوش کی حلت و حرمت کے علاوہ زیر بحث عنوان کے ماتحت اسلام نے اور بھی
چند اصول بیان کئے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ہر حالت میں واجب ہے۔

(۱) جو چیزیں قابل استعمال ہیں وہ ہر ایک ہاتھ میں پاک ہیں بشرطیکہ اس ہاتھ میں کوئی ظاہری نجاست
لگی ہوئی نہ ہو دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسلام چھوت، اچھوت، کو تسلیم نہیں کرتا اور اس عقیدہ کو مہمل
اور خوشامکر کرتا ہے اور ان دلائل کے پیش نظر جو عام اصول و احکام کی بحث میں ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس کو
باطل قرار دیتا ہے۔

ممكن ہے کہ اس موقع پر آیت انما المشرکون نجس فلا یقرءوا المسجد الا بعد عامہذا محمد بن شکرین
ناپاک ہیں پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں، کو پیش کر کے مشرکین سے چھوت کے
ضروبی ہونے پر استدلال کیا جائے تو یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ مشرکین کی اس نجاست و نجاست بدن
مراد نہیں بلکہ نجاست روحانی (مشرک) مراد ہے۔ چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیر نقل فرماتے ہیں۔

فالجہور علیٰ اندلیس بنجس جمہور اہل اسلام اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مشرک کی نجاست البدن والذات لان اللہ تعالیٰ سے نجاست بدن و شخص ملوث نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ احل طعام اہل الكتاب بخلاف نے اہل کتاب (نصاری و یہود) کا کھانا حلال فرمایا ہے۔

اور خود قرآن عزیز کی آیت زیر بحث کا سیاق و سباق بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے اس لئے کہ جب سہ میں مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو اگرچہ کعبۃ اللہ اور مسجد حرام کو اصنام سے پاک کر دیا گیا لیکن قبائل عرب کے مشرکین ابھی تک اپنے عقیدہ کے مطابق رجم کرنے آتے رہے لیکن خدائے تعالیٰ اس مرکز توحید کو ہر قسم کی شرکاء تلویث سے پاک رکھنا چاہتا تھا اس لئے سہ ہجری میں یہ آیت نازل ہوئی کہ مشرکین نجس ہیں لہذا یہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں۔ یا ایہذا الذین امنوا انما المشرکون نجس فلا یقر بوا المسجد الحرام بعد عاہم هذا پس اس سے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تو مسجد حرام میں مشرکانہ رسوم و عوائد سے کسی بھی قسم کی تلویث نہ ہونی چاہئے اور اس کو خدائے وحدہ کا مرکز توحید ہی باقی رہ جانا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے نزول پر جب صدیق اکبر اور علی حیدر کو مکہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا تو انھوں نے یہ اعلان نہیں کیا کہ اب مشرک ہر حیثیت سے نجس ہیں۔ لہذا آج کے بعد نہ کوئی مسلمان ان کو چھوئے اور نہ یہ کسی مسلمان کو چھونے پائیں اور اپنے لباس و طعام کو بھی ان کی چھوت سے بچاؤ اور ان کی خورد و نوش کی چیزوں کو بھی اچھوت سمجھو۔ بلکہ صرف یہ اعلان کیا کہ اس برس کے بعد اب کوئی مشرک رجم نہیں کر سکتا اور نہ کوئی تنگنا ہو کر طواف کعبہ کر سکتا ہے (جو مشرکانہ رسوم جاہلیت میں سے ایک خاص رسم تھی)۔ چنانچہ محدث ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

ولهذا اجبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی آیت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

سہ تفسیر ج ۲ ص ۳۴۶۔ سچہ ایضاً۔

علیہ وسلم علیا صحبہ الی بکرمی اللہ حضرت ابو بکرؓ کی میت میں حضرت مکیؓ کو اسی حال میں عفا عا مئذ و امرہ ان بنیادی فی اور ان کو حکم دیا کہ وہ کہ جاکر مشرکوں میں یہ منادی
المشرکین ان لا یحج بعد هذا الحرام کردیں کس اس برس کے بعد نہ کوئی مشرک حج کرنے آئے
مشرک ولا یطوف بالبيت عریاں۔ اور نہ کوئی عربی ہو کر طواف کرے۔

یہ روایت ان ہی الفاظ و معنی کے ساتھ بخاری مسلم اور دوسری کتب احادیث میں موجود ہے
اور بہت مشہور حدیث ہے۔ مشرکین کے بخش بدن و ذات نہ ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اسی
آیت کی تفسیر میں حضرت جابر (رضی اللہ عنہ) سے موقوف اور مرفوعاً دونوں طریق سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی
مشرک زمی اور صاحب عہد ہے تو اس کو اور اس کے خادم کو مسجد حرام یعنی حرم میں داخل ہونے کی اجازت
ہے سوا اگر عدم اجازت کا حکم نجاست بدن کی وجہ سے ہوتا تو پھر یہ استثناء ناممکن ہوتا چنانچہ منذ احد
میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

عن جابر قال قال رسول الله حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صلی اللہ علیہ وسلم کا یڈنل مسجد فرمایا ہماری مسجد (مسجد حرام) میں اس برس کے بعد
بعد عا مئذ و امرہ ان لا کوئی مشرک داخل نہ ہو مگر یہ کہ وہ اہل عہد ہوں یا ان
اہل العہد و خدمہم۔ کے مشرک خادم۔

نیز یہ حکم صرف صنم پرست مشرکوں ہی کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس نجاست کے عموم میں
نصاری و یہودی بھی شامل ہیں اور داخلہ حرم ان کے لئے بھی اسی طرح منوع ہے جس طرح بت پرست
مشرکوں کے لئے اور اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے مسلمانوں کے علاوہ سب غیر مسلموں کو اس کا
مخاطب بنایا۔ حالانکہ حکم قرآن یہود و نصاریٰ کا دیکھ مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔

غرض آیت کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ چونکہ مرکز اسلام حرم کو مشرک و کفر کی نجاست سے پاک

کہ صرف اسلام ہی کو باقی رکھنا ہے اس لئے ان تمام لوگوں کے لئے جو کفر و شرک کی تلویث سے ملوث ہیں اخلہ
حرم ممنوع قرار دیا گیا نہ یہ کہ ان کے ظاہری جسم و بدن کو بخش کہا گیا اور حرم کی حفاظت کا یہی مقصد عظیم تھا جس کی
بدولت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حرم بلکہ جزیرۃ العرب کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی وصیت فرمائی
اخروجوا المشرکین من جزیرۃ العرب مشہ کوں کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

اخروجوا الیہود والنصارى من جزیرۃ العرب یہود اور نصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔
بہر حال جبکہ اسلامی تمدن میں کوئی انسان ناپاک یا اچھوت نہیں ہے لہذا مسلم ہو یا کافر و شرک اس کے
ہاتھ سے چھوئی ہوئی شے بلکہ ہر ایک انسان کا جھوٹا پاک اوطا ہے اور جن اشیاء کو اسلام نے طہیات اور حلال
قرار دی ہے ان کو تراویح و شک خام اور بچت کی تقسیم و تفصیل کے بغیر ہر ایک انسان کے ہاتھ سے کھایا جاسکتا ہے
چنانچہ حسب ذیل روایات اس کی تائید میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُتیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک دودھ کا
بقدر من لبن فشرِب وناول پالہ پیش کیا گیا آپ نے اس میں دیکھا اور باقی ایک
الباقی اعرأ بیاً کان من یمینہ بروی کو دیا جو آپ کے داہنے جانب بیٹھا ہوا تھا پھر
فشرِبہ ثم ناولہ ابا بکر اس نے پی کر اس پالہ کو حضرت ابوبکرؓ کی جانب بڑھا دیا
فشرِبہ ثم ں انھوں نے باقی دودھ پی لیا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اضافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک یہودی نے دعوت کی
یہودی علیٰ خبز شحیر و اھالۃ بنجھہ اور جو کی روٹی اور غیر صاف شدہ چربی کھلائی۔

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ببجبتی غزاۃ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی غزوہ میں نہر پیش
فقال این صنعت ہذا؟ فقالوا العار کیا گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کہاں کا بنا ہوا ہے
ونحن نری انہ یجعل فیہا میتۃ صحابہ نے عرض کیا فارس کا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ

فَعَالَ اَلْمَعْنَوَانِهَا بِالسَّكِينِ اِذْ كَرِهَا ۱
 محسوس اس میں مردار (کی چربی وغیرہ) ملائے ہیں آپ
 اسم اسہ وکلو۔ ۱۵
 فرمایا کہ اس کو پھری سے کاٹ لو اور اللہ کا نام لیکر کھاؤ۔
 یعنی جب کہ اس کا ظاہر پاک ہے تو خواہ مخواہ شک پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور آپ کی
 تواضع اور اخلاق کریمانہ سے متعلق بعض روایات میں ہے کہ آپ نے مشرک جہان کے ساتھ کھانا تناول فرمایا
 اور فقہ کی کتابوں میں یہ قانونی دفعہ موجود ہے۔

وسورۃ الادھی طاهر لان المختلط
 اور آدھی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ اس شے
 بدل العباب وقد تولد من لحد طاهر
 بے ساتھ اس کا لعاب مخلوط ہوا ہے جو پاک گوشت
 ویدخل فی هذا الجواب الجنب و
 سے پیدا شدہ ہے اور اس حکم میں جنبی حائض اور
 المحائض والکافر ۱۵
 کافر با داخل ہیں۔

البتہ اگر انسان نے کوئی حرام شے مثلاً خنزیر یا شراب کھائی یا پی ہے تو جس وقت تک اس کے لعاب
 دہن میں اس کا اثر باقی ہے اس کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے بعد باتفاق جمہور علماء اسلام پاک ہے۔
 (۲) مشرکین میں سے صرف اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حلال ہے بشرطیکہ وہ توبۃ ورجوع
 کے حکم کے مطابق ذبح کرتے ہوں اور یہ اس لئے کہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جانور ذبح کرنے کے
 وقت یہود و نصاریٰ خدا ہی کا نام لیتے ہیں اور اسی طرح ذبح کرتے ہیں جس طرح مسلمان۔
 چنانچہ قرآن عزیز میں بصراحت یہ حکم موجود ہے۔

اليوم احل لكم الطيبات وطعام
 اب تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں۔ اور
 الذين اؤفوا الكتاب حل لكم و
 اہل کتاب کا "طعام" تمہارے لئے حلال کر دیا گیا اور
 طعامکم حل لہم (مائدہ)
 تمہارا طعام اہل کتاب کے لئے حلالی ہے۔

۱۵ منہاج و نزار بن عباس۔ ۱۵ ہایہ باب الآثار۔

اس آیت میں باتفاق علماء اسلام طعام سے مراد ذبیحہ ہے ورنہ تو غیر ذبیحہ کے علاوہ غیر مسلم کی تمام اشیاء خورد و نوش کا جواز سابقہ آیات و احادیث سے ثابت ہو چکا ہے جس میں اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ چنانچہ ابن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وهذا المجمع عليه بين العلماء ان اور یہ مسئلہ علماء اسلام کے یہاں متفق علیہ ہے کہ
ذبايحهم حلال للمسلمين لانهم اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے اس
يعتقدون تحريم الذبح لغير الله لئے کہ وہ غیر اللہ کے نام سے ذبح کرنے کو حرام جانتے
ولا يذكرون على ذبايحهم الا ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی کا
اسم الله ۔ لہ نام نہیں لیتے۔

البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ذبح کے طریقہ اور خدا کا نام لیکر ذبح کرنے میں مسلمانوں کے طریق
ذبح اور ذکر اللہ کے پابند ہوں بلکہ ان کے مذہب کے مطابق جو بھی طریقہ ہے اس کے مطابق ذبیحہ مسلمانوں
کے لئے حلال ہے لیکن کسی حلال جانور کے گوشت کھانے کا وہ طریقہ جو آج یورپین عیسائیوں میں رائج ہو
مثلاً گرون ٹروڈر یا ڈالٹا یا مشین کے ذریعہ مارنا اور گوشت نکال لینا سو یہ قطعاً حرام ہے کیونکہ قرآن مجید
نے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دینے کے باوجود مسلمانوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ

ولا تأكلوا مما ألهيذا كرامہم اور وہ ذبیحہ ہرگز نہ کھاؤ جس پر ذبح کے وقت خدا
الله علیہ ۔ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

اور عقل بھی یہ نہیں تسلیم کرتی کہ جو شے مسلمانوں کے اپنے دسترخوان پر حرام کر دی گئی ہو مثلاً
غیر مذبح جانور اور اس کو مردار کہا گیا ہو وغیرہ مسلم کے دسترخوان پر مسلمانوں کے لئے حلال کر دی جائے
حقیقت یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مشرکین کا ذبیحہ صرف اسی لئے حرام کر دیا گیا کہ اول تو وہ ذبح

کرتے ہی نہیں اور ”جھٹکا“ کافی سمجھتے ہیں اور اگر ایسا کبھی کرتے بھی ہیں تو ذبیحہ پر خدا کا نام نہیں لیتے۔
(۳) جس دستور خوان پر شراب خنزیر یا اسی قسم کے محرمات طعام موجود ہوں اس پر مسلمان کو شریک طعام نہیں ہونا چاہئے۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہی روایت ہے کہ
نحی عن المجلس علی مائدة یشرب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دستور خوان پر بیٹھے کو
انحر علیہا (درواہ زین) منع فرمایا ہے جس پر شراب پی جا رہی ہے۔

چنانچہ فقہاء اسلام کے نزدیک یہ عمل بعض حالات میں ”مکروہ تحریمی“ اور بعض حالات میں حرام کا درجہ رکھتا ہے۔
زیر بحث عنوان کے یہ وہ اہم مسائل ہیں جن کو اسلامی تمدن میں اصول کی حیثیت حاصل ہے اور
جو عنوان مسطورہ بالا میں اسلامی تمدن کو دوسرے مذہبی اور قومی تمدنوں سے ممتاز کرتا ہے اور اسی بنا پر
ہر ملک اور ہر مقام کے مسلمان کے لئے یہ اسوہ اور واجب التعمیل ہیں۔

عیسائی تمدن زیر بحث عنوان کے ماتحت شراب اور خنزیر دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور ان کے
منع شدہ تمدن میں مردار بھی حلال ہے بلکہ خلعت و حرمت کی بحث ہی مفقود ہے۔

اور یہودی تمدن میں یہودی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا ذبیحہ درست نہیں ہے خواہ وہ صرف
خدائے واحد ہی کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو نیز ان کے منع شدہ تمدن میں بعض حلال اور طیب
اشیاء کو از خود حرام کر لیا گیا ہے۔

اور ہندو تمدن میں زیر بحث عنوان کے ماتحت ایسی قیود اور پابندیاں لازم کر دی گئی ہیں جو
عقل کے قطعاً خلاف بلکہ انسانی مساوات کے بھی متضاد ہیں مثلاً ”چھوت“ ”چھوت کا مسئلہ کہ ایک خاص
نسل و خاص خاندان کے علاوہ خود ہندوؤں میں سے بعض نسل و خاندان کے افراد ہی ایک ہندو کے
کھانے کو ہاتھ لگا دیں تو وہ کھانا ناپاک اور نجس ہو جاتا ہے بلکہ ایسی ہی خاندان و نسل کے ہندو بھی ایک دوسرے

کے کھانے کو ہاتھ نہیں لگا سکتے حتیٰ کہ باپ اور بیٹے اور بھائی بھائی کے درمیان چھوٹ جبری ہے اور اسی اعتقاد کے پیش نظر ان کے یہاں چوکا لپ کر اس کے اندر کھانا ضروری ہے اور اس کے بغیر کھانا نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان خواہ وہ ہندو اور اعلیٰ ذات ہی کا کیوں نہ ہو اگر اس چوکے کے اندر گھس آئے تو اس کا یہ عمل کھانے کو نجس بنا دیتا ہے اور بعض برہمن خاندانوں میں تو دوسرے انسان کا کھانے پر سایہ پڑ جانے سے بھی کھانا ناپاک اور حرام ہو جاتا ہے۔ نیز ہندو تمدن میں گوشت خوری بھی سخت ممنوعہ خصوصاً گائے یا گوسالہ کے ذبیحہ کو وہ انسان کو قتل کر دینے سے بھی زیادہ باپ اور گناہ یقین کرتے ہیں اور جن خاندانوں یا نسلوں میں گائے اور گوسالہ کے علاوہ دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے کی رسم قائم بھی ہے تو ان کے یہاں ذبح کا وجود نہیں ہے بلکہ جھٹکا (جانور کی گردن مار دینا یا گردن مرڈ ڈالنا) شامل رسم و رواج ہے اور جانوروں کے درمیان حلال و حرام اور طیب و خبیث کے لئے بھی ان کے یہاں کوئی قانون و دستور نہیں ہے بلکہ ہر شخص کی اپنی طبیعت کے قبول و عدم قبول پر موقوف ہے۔ اور موجوسی (پارسی) تمدن میں شراب بھی حلال ہے اور جانوروں کی حلت و حرمت کے لئے بھی کوئی قانون اور امتیاز موجود نہیں ہے۔ لہذا زیر بحث عنوان کے ماتحت مسطورہ بالا اصول اسلامی تمدن کے ”استیازی اصول“ ہیں۔ اور دوسرے مذاہب و نسل کے مذہبی اور قومی تمدنوں کی افراط و تفریط سے جدا ایک صحیح اور معتدل تمدن کی تعلیم دے کر تمام عالم اسلامی کو ایک سلک میں منسلک کرتے ہیں۔

آپ غور فرمائیں کہ پہلے عنوان کی طرح اس عنوان میں بھی اسلام ایک جانب اور ہام پرستی اور رسم پرستی کی قید سے آزاد ہے اور دوسری جانب بے قید و ہیمانہ اور غیر معتدل طریقوں کی نفی کر چکا ہے اور ایک ایسی صاف اور روشن راہ دکھاتا ہے جس میں نہ وہم پرستی کا دخل ہے اور نہ بے قید اور آلودہ ہمت پرستی کا۔

آداب طعام | مسطورہ بالا اصول کے علاوہ بعض ایسے امور بھی ہیں جو ”آداب طعام“ کہلاتے ہیں

اور یہ دو طرح کے امور ہیں ایک وہ جو کہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اگرچہ سنن ہری (سنن مستحب) میں داخل ہیں لیکن وہ مہم عالم اسلامی کے لئے ان کے ملکی اور موسمی ضروریات کے اختلاف کے باوجود یکساں طور پر اسوہ قرار دیئے جاتے ہیں مثلاً (۱) بسم اللہ کہہ کر یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا (۲) داہنے ہاتھ سے کھانا (۳) لیٹ کر یا کھینچ لگا کر نہ کھانا چنانچہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی یہ ہیں۔

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یأکل احد منکم علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص نہ بائیں ہاتھ بشمالہ ولا یشر بن بھان الشیطان سے کھائے اور نہ پئے اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ یا کل بشمالہ ویشر بھما۔ لہ سے کھاتا اور پیتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذا اکل احدکم فلیأکل بيمينہ جب تم میں سے کوئی شخص کھائے یا پئے تو وہ واذا شرب فلیشرب بيمينہ لہ داہنے ہاتھ سے کھائے اور پیئے۔

عن سلمۃ بن الاکوع ان رجلاً حضرت سلم بن اکوع (رضی اللہ عنہما) فرماتے ہیں ایک شخص اکل عند النبی صلی اللہ علیہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا بائیں ہاتھ سے وسلم بشمالہ فقال کل بيمينک کھا رہا تھا آپ نے فرمایا داہنے ہاتھ سے کھاؤ۔ اس نے قال لا استطیع قال لا استطعت جواب دیا کہ میں داہنے ہاتھ سے نہیں کھا سکتا آپ نے فرمایا فادع ما منعه الا الکبر فما رفعہا ایسا ہی کرے حضرت سلمہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کو داہنے ہاتھ سے کھانے کی قدرت تھی اور وہ معذور نہیں تھا مگر لاڑا الی فیہ تکبر انکار کرتا تھا اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر دعا کا اثر

پہلی حدیث میں بائیں ہاتھ سے کھانے کا عمل شیطان کی جانب منسوب کیا گیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ نے دو متضاد قوتیں ودیعت فرمائی ہیں ایک "ملکوتی قوت" یہ انسان کو ہر اچھے اور بھلے کام کی جانب رغبت دیتی اور آمادہ کرتی ہے اور دوسری "بہمی قوت" یہ اس کو ہر وقت برائی اور شر پر کساتی اور برا گنہگار کرتی رہتی ہے اور جبکہ حق تعالیٰ کے قانونِ قدرت اور نوائیسِ فطرت نے ہم پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مادی کائنات کی ہر شے کے لئے کوئی مرکز اور معدن ضرور بتایا گیا ہے مثلاً آگ ہم کو مختلف شکلوں اور حالتوں میں نظر آتی ہے مگر یہ سب آگ کی جدِ اجداد حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ یقیناً ان کا ایک معدن اور مخزن ہے جس سے آگ کا ظہور ہوا اور اس نے مختلف حالات و کیفیات اختیار کیں یہی حال پانی کا ہے کیا ہم کوئیں نل۔ پائپ۔ حوض اور مختلف محدود پانی کی مقدار کو جدِ اجداد حقیقت سمجھتے ہیں۔ یا یقین کرتے ہیں کہ ان تمام پانیوں کی حقیقت ایک ہے اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہیں سے اس کا ظہور ہوا ہے۔

کیا ہم روشنی کو مختلف ہندی اشکال کے مقامات میں مختلف نہیں دیکھتے مگر یا انہم ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ سب روشنیاں ایک ہی حقیقت ہیں اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہ آفتاب ہے۔ تو اس طرح عالمِ روحانیت میں بھی یہ قدرت نے ہر شے کا ایک معدن اور مخزن بنایا ہے اور اسی معدن سے وہ ظہور کرتی اور اپنے معدن کی حقیقت کے مطابق نظر آتی ہیں۔ مگر جس طرح ہم مادی اشیاء کے معاون کا پتہ صرف عقل سے ہی لگا لیتے ہیں۔ اس طرح قویٰ باطنیہ کے معاون کا پتہ نقل کی مدد کے بغیر نہیں لگایا جاسکتا لہذا خدا نے تعالیٰ نے ان علوم کی تعلیم کے لئے انبیاء و رسل کو مبعوث فرمایا اور انھوں نے علمِ تعین (وحی الہی) کے ذریعہ ہم کو یہ بتایا کہ انسان میں ودیعت شدہ قوتِ ملکوتی کا معدن و ملک "فرشتہ" ہے وہ خارج سے اس قوت کو نیک اعمال کے لئے آمادہ کرتا اور اس کو قبولِ حق کے لئے قوتِ ہم پہنچاتا ہے اور قوتِ بہیمیہ کا معدن "شیطان" ہے وہ اس قوت کو بُرے اعمال

کی جانب آتا اور برنگینختہ کرتا اور اس کو قبولِ باطل کے لئے طاقت ہٹا کر تلبہ پس اگر انسان... بمضاد قوی کی کشاکش میں عقل کو زیرِ ناکام لیتا ہے تو وہ نیک اعمال اختیار کرتا اور سعادت دارین حاصل کرتا ہے اور اگر عقل کو مغلوب کر کے نفسِ امارہ کو اسما بنا لیتا ہے تو پھر بد اعمال میں مبتلا ہو جاتا اور رایت ”ان النفس لا فآرة بالسوء“ کا مصداق بن جاتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کی جانب خاتم النبیین محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جگہ جگہ است کو توجہ دلاتے اور اس کو ایسے شیطانی امور سے بچانے کی سعی فرماتے ہیں جو معمولی شکل و صورت میں رونما ہو کر آہستہ آہستہ انسان کو عالمِ روحانی (ظارِ اعلیٰ) سے دور کر دینے کا باعث بنتے اور خالقِ کائنات کے قرب سے بعد پیدا کرتے ہیں۔ آپ بلاشبہ ان اعمال و حرکات کو دیکھتے تھے جو شیطان سے سرزد ہوتی ہیں اور پھر امتِ مروجہ کو ان سے مطلع فرما کر نیک و بد کی تمیز سے بہرہ ور فرماتے تھے۔

عن عائشة انہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ علیہ وسلم اذا اکل احد کمر ولم یفریایہ جب تم میں سے کوئی شخص کھاتا طعماً فلیقل بسم اللہ فان نسی کھائے تو اس کو بسم اللہ کہہ کر شروع کرنا چاہیے اور فی الاول فلیقل فی الاخر بسم اللہ اگر وہ شروع میں بھول گیا تو آخر میں یہ پڑھ لے

”بسم اللہ فی اولہ و آخرہ“

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کھانا الشیطان یستغل الطعم ان لا پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے اس کو شیطان اپنے یذکر اسم اللہ علیہ ۱۱ لئے حلال سمجھتا ہے۔

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو کسی بھی حالت میں خدا کی یاد سے غافل نہیں رہنے دینا چاہتا لہذا کھانے پینے کی حالت میں جبکہ انسان لذاتِ دنیوی سے محظوظ ہو رہا ہے ایسی حالت میں دنیوی انہماک و

اشتغال عموماً اِدُّلئے غافل کر دیتا ہے اس نے مناسب سمجھا کہ اس حالت میں بھی حضرت انسان کا تعلق ملازعلیٰ ہو باقی رہے اور اس کی روحانی کیفیات میں تکرر نہ پیدا ہونے پائے۔ پس جو شخص بھی بسم اللہ کے بغیر کھانا شروع کرتا ہے وہ گویا اپنی روحانیت کو کندہ کر کے شیطان کے لئے یہ موقعہ ہم پہنچاتا ہے کہ وہ اس کا رفیق مجلس ہو کر اس کو خیر و برکت سے محروم کر دے۔

اور ایسے مواقع پر حقیقتاً شیطان کی شرکت ایسا واقعہ ہے جس کے علم کے لئے ہمارے علوم متداولہ کافی نہیں ہیں بلکہ یہ علم منجانب اللہ عطا ہوتا ہے اور انبیاء و رسل کو خصوصیت کے ساتھ اس سے مشرف کیا جاتا ہے تاکہ وہ امت کو عالم روحانیت کے وسائل و موانع پر متنبہ کر سکیں۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھے
الجلوس علی مائدۃ یشرب الخمر کو منع فرمایا جس پر شراب پی جا رہی ہو اور اس سے منع
علیہا وان یا کل رجل اویشرب فرمایا کہ لیٹ کر کھایا یا پیا جائے۔ اور کھانا کھانے
منبطحاً علی بطنہ و درخص فی اکل کے علاوہ کسی خشک میوہ یا دانہ کو تکیہ لگا کر یا لیٹے
جب مقلد و نحوہ متکثراً ہوتے نقل کرنے لئے رخصت دی۔

عن عمرو بن العاص ماری النبی حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ
صلی اللہ علیہ وسلم یا کل تمام عمر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تکیہ لگا کر کھانا
متکثراً قط۔ ۳۵ نہیں کھایا۔

ولا اکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تکیہ لگا کر
علیہ وسلم متکثراً۔ ۳۶ کھانا نہیں کھایا۔

لیٹ کر یا تکیہ لگا کر کھانا طبی اصول سے بھی مضر ہے اس لئے کمان دونوں صورتوں میں معذور اور

۱۔ رواہ زرین عن ابن عمر جمع الفوائد جلد ۱۔ صفحہ ۱۰۰۔ ۲۔ حجتہ اللہ۔

امعار کی ہیئت اس طرح ہو جاتی ہے کہ کھانا اور پانی کے ہضم میں بے نظمی پیدا ہو جاتی ہے نیز یہ طریقہ تکبر و اور غاصفی لوگوں کا ہے اس لئے ناپسندیدہ طریقہ ہے۔

غرض ان ہر امور میں سے پہلا حکم یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایسا حکم ہے جو مذاہب عالم میں سے دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے اور دوسرے دو امور فطری اور پھر حل ہیں لیکن اسلام کے آداب طعام میں ان کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ پہلے منہ میں اسلام یہ چاہتا ہے کہ خدا کا ذکر اس زبان میں ہو جو مسلمانان عالم کے لئے مذہبی زبان ہے اور وہ "لسان عربی مبین" قرآن کی زبان ہے اور ان الفاظ کے ساتھ جو جس کی تعلیم ہم کو دنیا کے سب سے بڑے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دی ہے۔ اور دوسرے دو مسائل کا امتیاز یہ ہے کہ اگرچہ داہنے ہاتھ سے کھانا اور لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا عقل کے فیصلہ پر بھی اس لئے ہو سکتا ہے کہ طبی اصول پر بھی اس کی پابندی صحت کے لئے مفید ہے اور داہنے ہاتھ سے کھانا فطرت کا تقاضا ہے تاہم اسلام کے تمدن میں ان کو جواہریت حاصل ہے وہ دوسرے تمدنوں میں نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام ان امور کو صرف اسی لئے تلقین نہیں کرتا کہ ان کے وہ فائدے ہیں جو سطور بالا میں مذکور ہیں اور اس لئے ہر شخص اُن فوائد کو حاصل کرنے نہ کرنے میں آزاد ہے بلکہ وہ ان کا حکم اس لئے دیتا ہے کہ ایسا کرنے سے ایک مسلمان دینی اور اخروی برکت و سعادت حاصل کرتا اور اپنی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں انجلا اور روشنی کا اضافہ کرتا ہے۔ اس لئے تمام عالم اسلامی کے لئے یہ متحسن ہے کہ وہ اکل و شرب کے اصول تمدن پر پوری طرح کا بند رہتے ہوئے اپنی ملکی مخصوص طریق معاشرت کے مطابق خواہ جس طرح کھائیں پئیں مگر ان آداب طعام کو ضرور اپنائیں اور ان کو معاشرت طعام کے آداب کا ایسا حصہ یقین کریں جو اسلامی تمدن میں تمام امت کے لئے ہمگیر کہلاتے ہیں۔

اور بعض امور وہ ہیں جو پہلے تین امور کی طرح اگرچہ سنن ہری (سنن مستحب) میں شامل ہیں لیکن ہر ملک کے ملکی اور موسمی ضروریات و خصوصیات کے پیش نظر ان کو یکساں طور پر تمام عالم اسلامی کے لئے "اسوہ" قرار دیکر

اسلامی تمدن کا لازمی جز نہیں بنایا جاسکتا۔ البتہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ ان کو اس لئے پسندیدہ اور مرغوب فرمایا ہے کہ ان آداب و طرق میں تواضع، سادگی اور دنیوی امور میں عدم انہماک لازم آتا ہے اور آپ عرب کی سادہ معاشرت کو عجم کی پر تکلف اور دنیوی انہماک کی داعی معاشرت کے مقابلہ میں پسند فرماتے اور مسلمانوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اس لئے وہ ہر حالت میں اسلامی تمدن میں مرغوب اور پسندیدہ رہیں گے اور ان کا اتنا لایقیناً موجبِ سعادت و برکت ہوگا تاہم ان امور کو یہ حیثیت حاصل نہیں کہ اگر کوئی ملک یا کوئی قوم اس پر عامل نہ ہو مگر وہ اکل و شرب سے متعلق تمدن اسلامی کے مسطورہ بالا اصول پر کار بند ہو تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے کہ وہ اسلامی تمدن کے حامل نہیں ہیں یا ان کا عمل اسلامی تمدن کے خلاف ہے۔

(۱) مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مبارک میں کبھی چوکیوں یا تپائیوں پر لگا کر کھانا تناول نہیں فرمایا بلکہ ہمیشہ دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھایا ہے جبکہ اشیاء خور و نوش بھی دسترخوان ہی پر رکھی ہوتی تھیں۔ اور شاریحین حدیث فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ چوکیوں یا تپائیوں پر کھانا لگا کر کھانا اس زمانہ میں عجمی بادشاہوں اور متکبر امرا کا دستور تھا اور ذاتِ اقدس کو تواضع اور سادگی پسند تھی۔

(۲) یا ذاتِ اقدس کا ہمیشہ یہ معمول رہا اور آپ نے صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو بھی یہ ترغیب دی کہ کھانا ہمیشہ ہاتھ سے کھایا جائے اور اگر خشک گوشت یا پیر کو ضرورت کے وقت چھری سے کاٹا بھی جائے تب بھی ہاتھ ہی سے کھایا جائے اور آپ نے ایک مرتبہ یہی ارشاد فرمایا کہ چھری سے کاٹ کاٹ کر کھانا عجمیوں کا دستور ہے یعنی آپ ان تکلفات کو مرغوب نہیں رکھتے تھے۔

عن انس لم یأکل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی خوان حتی مات یح - (بخاری)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات کے وقت تک کبھی تپائی یا چوکی پر کھانا چن کر نہیں کھایا۔

ما اکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی میز یا تپائی پر کھانا نہیں کھا۔
وہ علیؑ کو جانے نہیں کھایا۔

قیل لقتادة فعلى حضرت قتادہؓ نے بھی جب یہ روایت بیان کی تو ان کو
مایا کلون؟ قال دریافت کیا گیا کہ پھر کس شے پر کھانا کھاتے تھے فرمایا
على السفر۔ علیؑ سفر پر کھکھکے کھاتے تھے۔

عن عائشة ان النبی صلی اللہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم قال لا تقطعوا اللحم علیہ وسلم نے فرمایا گوشت کو چھری سے کاٹ کر
بالسکین فانہ من ضمیمہ الاطعمہ نہ کھاؤ اس کو کہ یہ عجمی لوگوں کا طریقہ ہے اور
وانفسوہ نفسا فاندھنا و دانتوں سے نوچ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ ہضم کے لئے
امراً ہے مفید اور خوشگوار ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ان امور کی حیثیت یہ ہے کہ چونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کو
کو اجازت تو واضح و سادگی پس فرمایا ہے اور عجمی تکلفات کو ناپسند فرمایا اس لئے جن ملکوں میں یہ دونوں طریقے ملاوٹ
میں داخل تمدن تھے اور اب انھوں نے یورپین اقوام کی تقلید میں دوسرے طریقوں کو بھی داخل تمدن کر لیا ہے
یعنی انھوں نے میز پر کھانا کھانے اور چھری کاٹنے سے کھانے کو شامل تمدن کر لیا ہے تو ان کا یہ عمل بلاشبہ
ناپسندیدہ شمار ہوگا اور فقہی اصطلاح کے لحاظ سے کم از کم مکروہ کہلائے گا۔ اور جن ملکوں میں لمحاظ علی خصوصیات
و موسمی حالات کھانے پینے کی معاشرت میں یہ طریقہ جز تمدن بن چکے ہیں تو ان کے لئے یہ اعمال مباح
اعمال میں شمار ہوں گے۔ اور اکل و شرب سے متعلق ان کا وہ تمدن جن میں اسلامی تمدن کے ضروری اصول
کو اسوہ بنالیا گیا ہو محض ان کی وجہ سے اسلامی تمدن سے خارج نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ معاشرت کے
لئے کثر اعمال۔

اس حصہ کو مفصول اور غیر اولیٰ ضرور کہا جائے گا اور بلاشبہ وہ ان مخصوص طریقوں میں اس سعادت و برکت سے محروم ہیں گے جو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرغوبات کی پیروی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے چنانچہ آداب طعام کے ان مسائل کا ذکر کرتے ہوئے حکیم الامت شاہ ولی اللہ نے اسی حقیقت کو واضح

فرمایا ہے ساعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاربہ کربی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے

بحث فی العرب وعاداتهم اوسط اور اہل عرب کی عادات اوسط عادات ہیں یعنی نہ وہ

العادات ولم یكونوا یتکلفون دہقانوں کی طرح غیر تمدن زندگی بسر کرنے کے عادی

تکلف الجمع والاخذ بها احسن ہیں اور نہ عجیبوں (غیر عرب) کے تکلفات کے عادی۔

واحدی ان لا یتعقوا فی الدنیا ولا تو ان عادات کو اختیار کرنا۔ دنیوی انہماک اور ذکر اللہ

یعرضوا عن ذکر اللہ وایضا فلا سے غفلت سے محفوظ رہنے کے لئے تازہ بہ تر اور نفع

احسن لا صحاب الملة من ان ہیں نیز اصحاب ملت کے لئے اس سے بہتر کوئی دوسری

یتبعوا سیرۃ امامہائی کل فقیر بات نہیں ہو سکتی کہ ہر ایک چھوٹی بڑی چیز میں وہ انہ

وتمطیر۔ امام کی سیرت کی پیروی اختیار کریں۔

ان امور کے علاوہ بعض اور امور بھی ہیں جن کے اختیار و ترک کے متعلق صاحب شریعت صلی اللہ

علیہ وسلم کے اقوال طیبہ کی اساس انہما شفت یا طبی مفادات کے پیش نظر ہے اور اسی لئے بعض مرتبہ آپ نے

اپنے ارشاد مبارک کے خلاف عمل کر کے یہ ظاہر فرمادیا کہ یہ ممانعت یا حکم اپنی ذات میں شرعی حیثیت نہیں

رکھتا بلکہ صحت وغیرہ مصالح کی بنا پر ارشاد فرمایا گیا ہے اور اس لئے فقہار نے بھی ان کو یہی حیثیت دی ہے

اور امر وہی کو شفت پر محمول کیا ہے۔ مثلاً (۱) کھڑے ہو کر نہ کھانا نہ پینا۔ (۲) پانی میں سانس نہ لینا۔ (۳)

کھانے اور پینے کی چیزوں میں پھونک نہ مارنا۔ کیونکہ یہ عمل دوسروں کے لئے باعث نفرت ہوتا ہے۔

لہ عن انس مسلم و ترمذی۔ ۹۔ عہ بخاری و مسلم عہ معجم طبرانی کبیر عن ابن عباس۔

(۴) حتی الامکان جماعت میں شریک ہو کر کھانا علیحدہ علیحدہ نہ کھانا۔ (۵) کھانے سے قبل اور بعد ہاتھ دھونا وغیرہ چنانچہ خود صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ ذاتِ اقدس نے کبھی کبھی کھڑے ہونے کی حالت میں پانی پیاتے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد امور ہیں جن کا ذکر احادیث صحیح میں موجود ہے اور جو مسطورہ بالا حیثیت ہی کے ساتھ آدابِ طعام میں داخل ہیں۔ الغرض اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ زیر بحث عنوان سے متعلق جو امور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول میں مذکور ہیں وہ مینِ قم پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ اصول جن کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے مذاہب و اقوام کے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن ان کی وجہ سے جدا اور متاثر ہے اور ان کی خلاف ورزی تمدنِ اسلامی کی خلاف ورزی ہے۔ اور ان میں وہ سب امور شامل ہیں جن کا ذکر گذشتہ اور سبق میں حلت و حرمت، اور چند اصول کے عنوانوں کے تحت ہو چکا ہے۔

(۲) وہ آدابِ طعام جن کا اختیار و ترک اگرچہ وجوب و حرمت کا درجہ نہیں رکھتے اور سننِ ہدای۔ (سننِ مستحب) میں داخل ہیں مگر اسلامی تمدن کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ بلا تخصیص ملک و قوم تمام عالمِ اسلامی کے لئے یکساں طور پر جزیر تمدن ہونے چاہئیں اس لئے کہ ان کی مستقل خلاف ورزی شریعت کی نگاہ میں قابلِ ملامت قرار پاتی ہے۔

(۳) آدابِ اکل و شرب سے متعلق وہ امور جن کا ترک و اختیار بعض ایسی مصالح کی بنا پر ہے جو طبی یا نفسیاتی مقبولیت و کراہت سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی لئے ان میں سے بعض امور کے عادی ہونے کی ممانعت کے ساتھ ساتھ ان کو سنن سے جدا کرنے کے لئے خود صاحبِ شریعت نے کبھی کبھی ان پر عمل کرایا ہے۔

لباس

گذشتہ صفحات میں تمدن سے متعلق چند عنوانات پر بحث کی جا چکی ہے اب ہم لباس سے متعلق کچھ گذارش کرنا چاہتے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام نے فطری تقاضوں، ملکی اور موسمی ضرورتوں کا لحاظ و پاس کرتے ہوئے تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی چند ایسے امتیازی احکام بیان کئے ہیں جن کا پاس و لحاظ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک ہی سلک میں نسلا کر دیتا ہے۔ یعنی اگرچہ موسمی تغیرات اور ملکی حالات کے پیش نظر مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لباس بھی مختلف نظر آتے ہیں تاہم ان چند امتیازات کی بنا پر جو اسلام نے بطور اصول کے ضروری قرار دیئے ہیں ان سب کے ذریعہ ایک ایسی ہم آہنگی اور رشتہ مطابقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنے ملک کی دوسری قوموں کے ”تمدنی لباس“ میں اشتراک کے باوجود ممتاز نظر آنے لگیں۔ اور اس طرح یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ مسلمانوں کی اسلامی وردی کے امتیازی نشانات (شعار) یہ ہیں۔

لباس کی انسان کو کیوں ضرورت ہے اور کس لئے وہ دوسرے حیوانوں کی طرح برہنہ رہنا پسند نہیں کرتا؟ اس کے لئے عقل اور فطرت کا فیصلہ یہ ہے کہ لباس بھی تمدن کے ان مختلف نشانات میں سے ایک بڑا نشان ہے جس نے انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز بنایا اور وہ انسان کہلانے کے قابل ہوا، اس موقع پر برہنہ انسانوں کے کلب کا حوالہ دے کر انسان کے اس تمدنی طغرائے امتیاز کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ یہ بات عقل اور تجربہ بلکہ مشاہدہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ انسانی زندگی کا یہ بد عمل (عریاں ہونا) عقل اور انسانیت کے خلاف خالص حیوانی جذبات و احساسات کی پیداوار ہے اور اس لئے ہمارے موضوع سخن سے خارج ہے۔

البتہ یہ سوال بھی حل طلب رہ جاتا ہے کہ آخر عقل و فطرت نے انسان کو اس تمدنی شعبہ

کی جانب کیوں متوجہ کیا اور ایک انسان اس سلسلہ میں نت نئے ایجادات و اختراعات کا کس لئے شوق رکھتا ہے؟ مگر یہ نقطہ نظر سے جدا ہو کر جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ انسان کو "لباس کی ضرورت" تین بنیادی وجوہ پر ہوتی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ متمدن انسان عریانی کو ترک کر کے تین اہم مقاصد کی وجہ سے لباس سے رغبت رکھتا ہے۔

(۱) ستر (بدن ڈھانپنے اور جسم کی عریانی کے عیب کو چھپانے) کے لئے (۲) زینت و تخیل اور حسن و خوبصورتی حاصل کرنے کے لئے۔ (۳) موسم کے مضر اثرات سے محفوظ رہنے کے لئے (۴) حصول شہرت اور دوسروں پر برتری ظاہر کرنے کے لئے۔

لیکن اسلام نے ان چار مقاصد میں سے اول الذکر تین مقاصد کو صحیح اور فطرت سلیم کے مطابق قرار دیا ہے اور چوتھے مقصد کو باطل لغو اور گناہ ٹھہرایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے بعض حصص جسم وہ ہیں جن کی عریانی اس کے حیوانی اور شہوانی جذبات کو برائگیختہ کرتی اور جنسی رجحانات و میلانات کی جانب سہجانی پیدا کرتی ہے نیز اس کا جوہر عقل اس سے پہلے کرتا ہے کہ وہ جسم کے ان اعضاء کو اس لئے چھپائے کہ ان کا چھپانا اس کو دوسرے حیوانوں سے جو کہ عقل سے محروم ہیں، متاثر بنا کر شرف انسانیت کے دائرہ میں داخل کرتا ہے۔ کیا ایک فطرت پرست انسان بھی جب اس مسئلہ پر غور کرتا ہے تو اس کی عقل اور اس کا وجدان و احساس اس کا فیصلہ نہیں کرنے کہ قانون قدرت یا فطرت (الہی) نے انسان اور حیوان کے مختلف اعضاء کو مختلف ضروریات کے لئے بنایا ہے اور جب ان میں سے کسی کے مقررہ فرض کے مطابق کام لیا جاتا ہے تو وہ عام زندگی کے لحاظ سے ٹھیک ڈیوٹی انجام دیتا ہے اور جب اس کی ڈیوٹی کے خلاف اس سے کام لیا جاتا ہے تو یہ اس کے انجام دینے سے بالکل عاجز اور درماندہ نظر آتا ہے اور یا عام طور پر ٹھیک ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے پس جبکہ بعض اعضاء انسانی ایسے فرائض ادا کرنے کے لئے مخلوق ہوتے ہیں کہ ایک صاحب عقل انسان ان کی ادا کے وقت دوسرے انسان بلکہ دوسرے جاندار سے حجاب اور شرم محسوس کرتا ہے تو یہ ضروری

لباس کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے اسی طرح حصولِ زینت و تکمل بھی اس کا دوسرا فطری اور قابلِ تحمین مقصد ہے اس لئے کہ اہل نظر اور حسن و جمال کے ناقدین کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایک حسین اور خوبڑ انسان خواہ کتنا ہی ہوش ربا جمال اور زہر شکن لطافتِ حسن کا مالک ہو اگر وہ تن عریاں بن کر نگاہ کے سامنے آجائے تو گو شوہرانی جذبات اس سے زیادہ برا لگتے ہو سکتے ہوں لیکن یہ اس کے حسن و جمال کا ایک ایسا نقص ہے جس کے دور کرنے کے لئے خارج کی امداد کی اڑب ضرورت ہے اور اس کے حسن و جمال کی لطافت و عصمت بغیر لباس کے داغدار ہے۔

اسی طرح اسلام یہ بھی قبول کرتا ہے کہ لباس کا ایک بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو گرمی اور سردی کے مضرات سے بچائے اور محفوظ رکھے اور دنیا یا ظاہر مسئلہ ہے کہ اس کے لئے کسی تفصیل میں جانے کی مطلق حاجت و ضرورت نہیں ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے ان تینوں مقاصد کو اپنایا اور یہ بتایا کہ خدا کے تعالیٰ کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ اس نے ایسی اشیاء مخلوق کیں جن سے تم مختلف قسم کے لباس بناتے ہو اور پھر قابلِ ستر اعضا کو ان کے ذریعہ چھپاتے، ان سے زینت حاصل کرتے اور گرم و سرد موسموں کی مضرت سے محفوظ رہتے ہو اس لئے تم کو چاہئے کہ اس کے نیکو کار اور شکر گزار بندے بنو اور نافرمان نہ بنو۔ سورہ اعراف میں ہے۔

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰيكَ

لباسًا واری سو ایتکم

وَدِیْشاً

اور زینت کا یہاں تک لحاظ کیا کہ ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ نماز کے وقت تمہارا لباس وہ ہونا چاہیے جس کو تم با عیثِ زینت سمجھتے ہو۔

یٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ زینتک (اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولادِ آدم! عبادت کے ہر موقع پر اپنے

عند کل مسجد جم کی زیب و زینت سے آراستہ رہا کرو۔
اور سورہ نحل میں ہے۔

ومن اصوافها وابارها اور پیر چار پایوں کی اون اور دونوں اور بالوں سے
واشعارها اثنا و متاعا کتے ہی شان (لباس) وغیرہ اور مفید چیزیں بنا دیں کہ
الٰہی حین۔ ایک خاص وقت تک کام دیتی ہیں۔

وجعل لکم سرایل تقیکم اور اللہ نے تمہارے لئے لباس پہنا کر دیا کہ وہ کسی گمراہ
الکھ و سرایل تقیکم باس لکم بچاتا ہے نیز آپنی لباس جو (پتھاروں کی) زد سے بچاتا ہو
کذلک یتد نعمتہ علیکم سو دیکھو اس طرح اللہ اپنی نعمتیں پوری طرح بخش
لعلکم تسلمون۔ رہا ہے تاکہ اس کے آگے (اطاعت میں) جھک جاؤ۔

البتہ اسلام نے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا کہ لباس کے مقاصد میں سے ایک مقصد حصول
شہرت، باہمی فخر و مباہات اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی برتری کا اظہار بھی ہو سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ یہ
خیال بد اخلاقی اور گناہ اور امت انسانی کے پاک جذبات کے لئے مہلک ہے اس لئے یہ کسی طرح بھی قابل
قبول نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قرآن نے اس سلسلہ میں یہاں تک احتیاط برتی ہے کہ اس مقصد کو ”مشت پہلو“
تک میں بیان نہیں کیا اور اس کے متعلق ایک ایسا عام منفی پہلو اختیار کیا جو اس باطل جذبہ کو بھی رد کرتا ہو
اور ان امور سے بھی باز رکھتا ہے جو تقویٰ کی زندگی کے خلاف ہوں۔

ولباس التقویٰ ذلک خیر اور بہتر یہی لباس (یعنی بہتر یہی لباس) ہے

اور ظاہر ہے کہ کبر و ریا اور شہرت و نمائش کا شوق دونوں عمل تقویٰ اعمال صالحہ کے منافی ہیں
اس لئے زندگی کے ہر شعبہ میں قابل انکار اور لائق پرہیز ہیں۔ اور قرآن عزیز نے ان بیان کردہ اصول کی تفسیر
اور تشریح حسب ذیل صحیح احادیث بصرحت کرتی اور ان حقائق پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

منا احمد بن حضرت علیؑ سے اور زندی اور ابن ماجہ میں حضرت عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) کی لباس پہننے وقت کے لئے ایک دعا منقول ہے جو ان کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی تھی اس کے الفاظ یہ ہیں

الحمد لله الذي رزقني من الرأش حمدہ اس اللہ کے لئے جس نے مجھ کو لباس اس قدر عطا
ما اتجمل به في الناس وإواری فرمایا کہ میں لوگوں میں اس کے ذریعہ سے تجمل اور زینت حاصل
کر سکوں اور چھپانے کے قابل اعضاء جسم کو چھپا سکوں۔

اور منہ احمد بن سائی اور ابن ماجہ میں روایت عمرو بن شعیبؒ یہ روایت منقول ہے۔
کلو او تصدقوا والبسوا فی غیر کھاؤ، خیرات کرو اور پہن کر ان امور میں فضول خرچی اور
اسراف و بخلیہ (دفعی مسند) شیخی (غزوہ) سے بچو۔ بیشک اللہ یہ پسند کرتا ہے کہ
فاز اللہ یحلبان پری نعمت علی جبکہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے آثار دیکھے۔

اس روایت میں غور و شبہی کے علاوہ اسراف کی بھی ممانعت کر دی گئی، اس جگہ اسراف کی
معین حدود نہیں بیان کی جاسکتیں صرف اصول کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ لباس کے سلسلہ میں اسلام
کی بتائی ہوئی حدود سے "جن کا ذکر فقیر آ رہا ہے" متجاوز نہ ہونا اور اقصاد و حد اعتدال سے بڑھ جانا
اسراف سمجھا جائے گا۔ اور ایک دوسری حدیث میں اس مضمون ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔

عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے
علیه وسلم من لبس ثوب شجرة البسہ ثبوت (شیخی و نمود) کے لئے کوئی لباس پہنا اللہ تعالیٰ
اللہ ایاہ یوم القيمة ثم الهب اس لباس کو قیامت کے دن اس شخص کو سیتا بیگا اور
فیه النار (الوداؤد) پھر اس میں جہنم کی آگ کو مشتعل فرمایگا۔

غرض قرآن عزیز اور صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہوا کہ لباس کے معاملہ میں اسلامی تمدن
تین اصول کو فطری اصول تسلیم کرتا ہے اور ان کے خلاف دوسرے اصول کا انکار کرتا ہے اس لئے اسلامی

تمدن میں لباس سے متعلق امتیازی احکام بیان کئے گئے ہیں اور جو تمام کائنات کے موحذین کا ملین (مسلمانوں) کے لئے مختلف ملکوں کے لباس کو ایک وردی کی حیثیت عطا کرتے ہیں وہ سب ان ہی اساسی اصول کی فرع اور شاخ ہیں اور ان احکام میں چند اواخر (ثبت احکام) ہیں اور چند نو اہی (منفی احکام) ہیں جو گذشتہ چہارگانہ اصول کے زیر عنوان قابل ذکر ہیں۔

اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ ہے کہ ایک مسلمان خواہ وہ کسی بھی ملک کا باشندہ ہو اور اس کا لباس اپنے ملک کے موسمی اور معاشرتی خصوصیات کی وجہ سے وضع و قطع اور نوعیت میں ہر چند مختلف ہو لیکن بحیثیت مسلم ہونے کے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ان احکام کا پابند ہو تاکہ وہ دوسری اقوام کے شعائر ملی و قومی کی مشابہت سے محفوظ اور ممتاز رہے۔

(۱) لباس کا پہلا مقصد چونکہ ستر ہے اس لئے تمدن اسلامی میں مرد اور عورت دونوں کی صنفی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے دونوں کے ستر سے متعلق جدا جدا حدود معین کی گئی ہیں اور اس لئے اس کا لحاظ فقہ کی اصطلاح میں واجب یا فرض کہلاتا ہے۔ مرد کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ ناف سے گھٹنے تک ہمیشہ اپنے بدن کو لباس میں چھپائے رکھے۔ خود ناف ستر میں داخل نہیں اور گھٹنے کی چپنی کے متعلق اسلامی ججوں کی دو رائے ہیں مگر ان کا کوئی حصہ بھی کھلا ہوا نہیں رہنا چاہیے کیونکہ امت مسلمہ کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ہدایت فرمائی ہے چنانچہ ابو داؤد میں حضرت علی (رضی اللہ عنہ) سے یہ روایت منقول ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے علیؑ!

یا علی لا تبرئ من خذ لہ ولا تنظر ابنی ران کو کھلا ہوا نہ رکھ اور کسی بھی زندہ یا مردہ

الی خذ حتی ومیت (الحديث) شخص کی ران پر نگاہ نہ ڈال۔

اور عورت کے لئے یہ حکم ہے کہ چہرہ، پہنچوں تک ہاتھوں اور ظاہر قدم کے علاوہ اس کا تمام بدن

سوا زواجی تعلق کی حالت اور بعض خصوصی حالات میں اس حصہ بدن کے کھولنے کی اجازت سے متعلق فقہ میں اگلے حکام میں۔

”ستر ہے اور شوہر اور محرم (باپ، بھائی، بیٹا وغیرہ کہ جن کے ساتھ مکھل حرام ہے) کے علاوہ کسی کے سامنے اس سے زیادہ اپنا حصہ بدن کھلا رکھنا منع ہے۔ البتہ محرم کے سامنے ہاتھ کہنیوں تک کھلے رکھ سکتے ہیں یا دوپٹہ سر پرے اگر سرک جائے تو سر کھلا رہ سکتا ہے اور زن و شو کے احکام اس سے جدا ہیں جو زیر بحث مضمون سے غیر متعلق ہیں۔ قرآن حکیم سورہ نور اور سورہ احزاب میں اس کے متعلق یہ آیات بیان شافی ہیں۔

وقل للمؤمنات یغضضن من ارجلهن بخیل مسلمان عورتوں سے کہئے کہ اپنی آنکھیں پت
ابصارھن ویحفظن فرجھن رکھیں اور اپنی شرگاہ کی حفاظت کریں اور کسی پر اپنا
ولا یدین زینتھن الا ما ظہر بناؤ سنگھار ظاہر نہ ہونے دیں مگر وہ کہ جو ضرورت کی
ولیسرن بخمرھن علی بنا پر کھلا رہتا ہے اور ان کو چاہئے کہ کپٹے گریبانوں کو
جیوھن۔ (نور) اور عنیوں سے چھپائے رکھیں۔

فقہاء اسلام نے ”الاما ظہر منھا“ کی تفسیر یہ کی ہے کہ چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ”ستر“ میں داخل نہیں ہیں کیونکہ یہ کاروبار کے سلسلہ میں کھلے ہی رہتے ہیں۔

وضع رہے کہ ہماری یہ بحث صرف ”ستر“ سے متعلق ہے پردہ کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو اس جگہ زیر بحث نہیں
یا ایھا النبی قل لا رواجک وینتک لے بنی، اپنی بیویوں سے اپنی بیویوں سے اور مسلمانوں کی
ونسلم المؤمنین یدنین علیھن بیویوں سے کہو (جب باہر نکلیں تو) اپنے پورے جسم پر
من جلابیھن۔ چادر لپیٹ لیا کریں (تاکہ جسم کے کسی حصہ پر اجنبی کی نگاہ نہ پڑ سکے)

(۲) لباس کا دوسرا مقصد ”حصول زینت“ ہے۔ لیکن ”زینت“ بہت وسیع لفظ ہے جس میں حصول
زینت سے متعلق اخلاق اور بیدار خلاق کے دونوں پہلو سما سکتے ہیں۔ اس لئے معاشرتی لباس میں اسلامی تمدن
نے اس کے لئے بھی مردوں اور عورتوں کے لئے حدود مقرر کر دی ہیں اور ان سے تجاوز کرنے کو مقصد زینت کے

لے لیکن نماز میں سر کا ڈھانکنا بھی ستر میں شامل ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

غلط طریقوں کا حامل قرار دیا ہے جو عموماً بد اخلاقی کے باعث ہوتے ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ مقصدِ ستر سے زیادہ مقصدِ زینت کے لئے اسی حد تک قدم اٹھانا چاہیے کہ وہ زینت کسی طرح بد اخلاقی کے لئے جاذب نہ بن جائے کیونکہ ایسی صورت میں پھر لباس کا یہ درجہ ”زینت“ سے گزر کر تقویٰ کی مخالف سمت چلا جاتا ہے اور اس کو قرآن اور احادیث صحیحہ نے ”تبرج جاہلیہ“، ”اسراف“ اور ”مخیلہ وغیرہ اور بجا نمائش“ کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ایسے لباس کو لباسِ زینت کہا جائیگا جو مرد و عورت کے تمام بدن کے لئے ساتر بھی ہو اور مردوں کے حق میں ”اسراف“ اور ”مخیلہ“ سے محفوظ رکھنے اور عورتوں کے حق میں ان دونوں کے علاوہ ”تبرج جاہلیہ“ سے بھی بچانے کا ضامن ہو کہ جن کی تفصیل عنقریب زیر بحث آنے والی ہے۔

(۳) لباس کا تیسرا مقصد گرمی اور سردی سے تحفظ ہے اور یہ ایسا فطری مقصد ہے کہ جس کے متعلق خاص اس نقطہ نظر سے اسلام نے کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اور ہر ملک کے موسمی حالات کے ہر لحاظ سے اس کے تغیرات کو آزاد رکھا ہے تاکہ ایک مسلمان اپنے عقل و خرد یا اہل ملک کے پسندیدہ طریق کار کی پیروی سے جو طریقہ اختیار کرنا چاہے کر سکے۔

(۴) لباس کے ان سرگناہ اصول کے علاوہ ایک چوتھا مقصد بھی ذکر میں آچکا ہے کہ جن کو اسلامی تمدن کی طرح بھی ”مقصد“ تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں ہے اور اس کو غیر فطری مقصد سمجھتا ہے اور یہی وہ امر ہے جو کہ معاشرتی لباس میں اسلامی اور غیر اسلامی تمدن کے درمیان بہت زیادہ امتیاز پیدا کرتا ہے معاشرتی لباس کا یہ مقصد ”بجا نمائش“، ”مکبر و نخوت کا اظہار“، ”اسراف“ اور ”بد اخلاقی کو“ بجا میں لانے والی ”زینت“ (تبرج جاہلیہ) سے مرکب ہے۔

چنانچہ اسلام نے ان تمام مہلک و مخرب وسائل و بواعث کے خلاف معاشرتی لباس پر ایسے حدود قائم کر دیئے ہیں کہ جن کے اختیار کر لینے کے بعد اس غلط مقصد کی یخ و بھٹی ٹکڑ جاتی ہے اور تمدن کا

یہ شعبہ سوسائٹی اور جماعت کے درمیان تہذیب و اخلاق کے اضافہ کا باعث بن جاتا ہے۔

تفصیلی احکام | اسلامی تمدن میں معاشرتی لباس کے سلسلہ میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں وہ ان کی جہاں گاہ اصول کے پیش نظر ہیں جو مثبت و منفی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہیں اس لئے اساسی اصول کے بیان کرنے کے بعد حسب ذیل تفصیلات قابل لحاظ ہیں۔

(الف) ایسا لباس تمدن اسلامی سے خارج اور اس کی پوشش ممنوع ہے جو مرد اور عورت کے اپنے اپنے حدود و ستر کے منافی ہو مثلاً مرد کے لئے نیکر (اور دھوتی کہ یہ دونوں بدن کے اس حصہ کو ضرور کھلا رکھتے ہیں جس کا چھپانا اسلامی تمدن میں واجب قرار دیا گیا ہے اس لئے ان کا پہننا جائز نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ نیکر کو اتنا نیچا بنایا جائے کہ وہ ستر سے متعلق حصہ بدن کے لئے ہر حالت میں ستر رہے یا دھوتی کو اس طرح باندھا جائے کہ کسی طرح قابل ستر حصہ بدن کھلنے نہ پائے تو یہ حقیقت و دور محض ایک فرضی بات ہوگی۔ اس لئے کہ نیکر کی قطع و برید جس مقصد کے لئے کی گئی ہے یعنی چلنے پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے میں کپڑا گھٹنے کو حائل نہ ہو اور جس سے نصف ساق تک کھل جانا طریقہ تمدن میں شامل ہے وہ اس قطع و برید کے بعد جو کسی حالت میں بھی کپڑے کو گھٹنے سے اوپر نہ ہونے دے تو وہ اونچا پا جامہ یا بر جس نمایاں جامہ ہو جائے گا نیکر نہیں رہے گا۔ اسی طرح اگر دھوتی کی اہل اور قدیم وضع کو بدل کر اس طرح پہنا جائے کہ کسی حالت میں بھی وہ سامنے سے یا پیچھے سے قابل ستر بدن کو کھلنے نہ دے تو یہ صرف اس صورت میں ہی ممکن ہے کہ دھوتی، دھوتی ہی نہیں بلکہ تہ بند اور لنگی کی قسم میں داخل ہو جائے۔

علاوہ ازیں ان دونوں کا استعمال اس لئے بھی جائز نہیں ہوگا کہ اول الذکر ان یورپین عیسائی اقوام کا قومی شعار ہے جو سلسلہ ستر کو ایک غیر ضروری بلکہ قابل نظر انداز سمجھتی ہیں اور ثانی الذکر یہودیوں کا قومی لباس ہے اس لئے کہ زمانہ حاضر میں بھی ہندو حضرات تمدنی لباس کے بہت زیادہ ترقی کر جانے کے باوجود ہزاروں برس پہلے کہ اس غیر تمدن پوشش کو جو غالباً کپڑا ہی کہہ سیتے کے دور سے بھی پہلے کی

پوشش ہی جاسکتی ہے۔ آج بھی اس کو اپنے قومی امتیازات میں شمار کرتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں پوششیں اس نقطہ نظر سے حدیث من تشبہ بقوم فہو منہم کی مصداق ہیں۔

اور عورت کے لئے عورتوں کا جدید یورپین فیشن ایل لباس قطعاً ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں اسلامی اصول تمدن کے پیش نظر متعدد وجوہ فساد ہیں۔ اول یہ کہ وہ ساتر نہیں ہے اور عورت کو کہ جس کا تمام بدن ستر ہے مردوں سے بھی زیادہ عریاں رکھتا ہے۔ دوم اس لئے کہ جدید تمدن یا فیشن کے لحاظ سے وہ اس درجہ چست ہوتا ہے کہ اس میں بدن کے وہ تمام حصے جو صنفی اور جنسی امتیازات کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ چھپانے کے قابل ہیں یا عریاں رہتے اور یا زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے اور دعوتِ نظر دیتے ہیں اور یہی وہ طریقِ پوشش ہے جس کو قرآن نے "تبرج" یا بلیہ کہا اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلام اس قسم کی پوشش کا استعمال محرم کے سامنے بھی ناجائز کہتا ہے۔ سوم اس لئے کہ اس لباس کی ایجاد محض اس بنیاد پر رکھی گئی ہے کہ مذہب اور مذہب کے احکام وحدود قابلِ نظر انداز بلکہ قابلِ ترک ہیں اور اس وجہ سے یہ پوشش منکرینِ خدا یا منکرینِ مذہب کے خلاف چیلنج ہے خواہ وہ مذہب عیسائیت اور یہودیت ہو یا اسلام ہو اور ان کا ملحدانہ شعار ہے۔

(ب) مرد کے لئے ریشمی لباس استعمال کرنا منوع ہے کیونکہ اسلام کی نگاہ میں یہ رفاہیت اور خوش عیشی کی حدودِ اعتدال سے متجاوز ہے اور یہ پوشش اپنے لوازمات کے ساتھ عموماً ایک مرد کو نسوانی نزاکت، بیجا زیبائش میں انہماک اور تعیشِ مفرط کی جانب مائل کرتی اور شجاعت، سادگی، سخت کوشی اور اسی قسم کے مردانہ خصائل کے لئے سدا رہا بنتی ہے۔ لہ

عن ابی موسیٰ ان رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اللہ تعالیٰ نے)

قال احترم لباس الحریر والذهب ریشمی اور زر کا لباس کو میری امت کے مردوں پر حرام کر دیا۔

لہ نفعِ اسلامی میں جو مستثبات اس سلسلہ میں مذکور ہیں وہ اپنی جگہ قابلِ مراجعت ہیں۔

علیؑ ذکر اہم و احل لانا ثھمہ (نزدی) اور ان کی عورتوں پر حلال رکھا ہے۔

وہنا ناعن سبعہ... وعن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سات چیزوں کی نعت

لبس اکھر پروا لاستبرق و فرادی (ان میں سے یہ بھی منع فرمایا) کہ ہم ریشمی لباس

الدیبا جہ (بخاری) پہنیں اور مہینہ دہم، مہوار شہم، دیبا سب قسم کے ریشمی لباس کو منع فرمایا

اور عورتوں کے لئے اگرچہ اس کو جائز رکھا گیا کیونکہ تزیین کے بارہ میں ان کو مردوں کے

مقابلہ میں زیادہ وسعت عطا کی گئی ہے اور ان کی صنعتی خصوصیت کے پیش نظر ان کے لئے اس قسم کی زینت

کہ حدود زینت سے متجاوز نہیں سمجھا گیا تاہم ان پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے کہ وہ سوتی لباس نہیں یا ریشمی

اس قدر باریک نہیں ہونا چاہئے کہ جس سے بدن کے قابل ستر حصے لباس کے اندر سے ظاہر ہو کر سنگے بدن

سے بھی زیادہ جاذب نظر بننے کا باعث ہوتے ہوں۔ اور یہ اس لئے کہ اس قسم کی زینت کا ثمرہ اخلاقیہ بد اخلاقی

کی نشوونما ہے اور یہ اس حد زینت سے متجاوز ہے جو بااخلاق شریفانہ زندگی کے لئے موجب سعادت ہے اور جس

سے جیساں اضافہ اور ستر بدن کا اور زیادہ تحفظ ہو جائے۔

ایک مرتبہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں اس

حالت میں حاضر ہوئیں کہ وہ باریک اور مہین لباس پہنے ہوئے تھیں آپ نے جو ان کو دیکھا تو فوراً منع فرمایا

اور اسی حالت میں ارشاد فرمایا۔

یا اسماء ان المراءۃ اذا حاضت لے اسماء! عورت جب بالغ ہو جائے تو اس کے لئے

ان یصلمن ان یری منها الا ہذا ہرگز نہ درست نہیں ہے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ

وہذا و اشار الی وجہہ و کفیتہ۔ بھی کھلا رہے الا یہ کہ چہرہ اور ہاتھوں تک ہاتھ

(عن عائشہ للہی داؤد)۔ (بحال ضرورت) کھلے ہوں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

رب کا سیانہ عاریات۔ بہت سی عورتیں لباس پہنے ہوئے پرنسپی گئی ہی ہوتی ہیں۔ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کے قریبی دور میں مسلم اور غیر مسلم عورتوں میں عہدِ جدید کی طرح اس طرح کا لباس فیشن میں داخل نہیں تھا کہ جو اس لئے نہیں پہنا جاتا کہ وہ بدن کے لئے ساتر ہو کیونکہ ستر آج کل کے فیشن میں ایک بے معنی لفظ ہے بلکہ اس لئے پہنا جاتا ہے کہ اس ذریعہ سے حسن کی عربانی کو دو آتشہ بنایا جائے اور فالص عربانی سے زیادہ یتیم عربانی حسن کے لئے جاذبِ نظر بنے اس لئے بعض محدثین کو اس حدیث کے معنی سمجھنے میں بہت مشکل پیش آئی اور انھوں نے مشکل فیصلہ کیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ باریک کپڑے کا لباس نہ ہونا چاہئے مگر یورپین تہذیب کے موجودہ لباس کو پیش نظر رکھ کر اس ارشادِ گرامی کا مفہوم سمجھنے میں ایک لمحہ کے لئے بھی اشکال نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ یقین ہو جاتا ہے کہ پیغمبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان وحی ترجمان سے نکلے ہوئے یہ جملہ غالباً خصوصیت کے ساتھ آنے والے اسی دور کے لئے فرمائے گئے ہیں اور امت کی فلاح و بہبود پر نظر رکھنے والی دور رس نگاہیں اسی منظر کی شاعت سے آگاہ ہو کر اس حکم کا باعث بنی ہیں۔

(ج) ایسا لباس پہنتا بھی ممنوع ہے جو قطع و برید میں بدن کے حصوں سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہو کیونکہ لباس کا یہ طریقہ اسراف اور تکبر و رعوت کے اصول پر ایجاد کیا گیا ہے۔ مثلاً عجمی پادشاہوں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنی شاہانہ رعوت و نمکنت اور حد سے بڑھی ہوئی فضول خرچیوں کے مختلف مظاہروں میں ایک مظاہرہ سے متعلق یہ کرتے تھے کہ ان کا شاہی ”عجا“ یا شاہی لباس اتنا طویل ہوتا تھا کہ جب پادشاہ یا بادشاہِ گیم اس لباس کو پہن کر چلتے تھے تو غلام، بانزیاں یا خدام اور خواصین ان کے دامنوں کو پیچھے اور دھانے بائیں سے اٹھا کر ساتھ ساتھ چلتے تھے تاکہ وہ زمین پر گھسٹا ہوا نہ رہے اور اس طرح میلا بھی نہ ہو۔ بادشاہ اور گیم کے لئے بار بھی نہ بنے اور شاہی رعوت و تکبر کا مظاہرہ بھی ہو سکے۔

چنانچہ اسی اہل کے پیش نظر اسلامی تمدن میں مردوں کو یہ مانعیت کی گئی ہے کہ ان کا پانچا

یاد بند خواہ کسی بھی وضع و قطع کا ہو وہ جس ہو یا تلون، شلوار ہو یا مغلی، ٹخنوں سے نیچا گر گز نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں اسراف بھی ہے اور شائبہ غرور و عنوت بھی۔ چنانچہ حدیث میں اس ممانعت کو صاف الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ دریافت سالت ابوسعید عن الازار فقال کیا کہ ازار (پانجامہ یا تہ بند) کے متعلق کیا حکم ہے؟ علی الخیر سقطت قال صلی اللہ انھوں نے فرمایا تو نے ایک باخبر انسان سے معلوم علیہ وسلم ازرة المؤمن الى نصف کیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہر الساق ولا حرج فیما بینہ و بین مسلمان کا پانجامہ یا تہ بند نصف ساق تک ہے اور الکعبین وما کان اسفل من اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ ٹخنوں تک ہو ذلك فهو فی النار ومن جرز اور اگر وہ ٹخنوں سے نیچا ہے تو جہنم کا حصہ ہے اور ازارہ بطر الحریظ اللہ جو شخص اپنے پانجامہ یا تہ بند کو ٹخنوں سے ٹخنوں سے الیہ یوم القیمۃ نیچے لٹکاتا اور کھینچتا ہے تو ایسے شخص کی جانب خدا تعالیٰ نظر رحمت سے متوجہ ہوگا۔ (ابوداؤد)

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ حضرت عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قال: من جرز و بخیلاء وسلم نے ارشاد فرمایا، جو شخص اپنے کپڑے کو رخاوا وہ لم یظفر اللہ الیہ یوم القیمۃ عا، کرتے یا پانجامہ یا چادر کچھ بھی ہو، تکبر سے لٹکاتا فقال ابوبکر یا رسول اللہ کھینچتا چلتا ہے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نظر رحمت سے اس کی جانب متوجہ نہ ہونگے یہ سن کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری ازار ان اتعاهدہ فقال ان ازار کی استرخی الا

انك لست ممن (پٹ بھاری ہونے کی وجہ سے) نیچے ڈھلک جاتی ہے مگر یکہ
 یفعله خیلاء - ہر وقت اس کی نگہداشت کھوں آپ نے فرمایا تیرا یہ معاملہ
 (بخاری و مسلم) تکبر اور غرور کی وجہ سے نہیں ہے (بلکہ عذر کی وجہ سے ہے)۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس موقع پر کبر و غرور کا ذکر اظہار واقعہ کے طور پر
 ہے یعنی لباس کا یہ طریقہ متکبرین و مغرورانسانوں کی ایجاد اور مرغوبات میں سے ہے اس لئے ”خیلاء“ کی
 قید واقعی ہے احترازی نہیں ہے اگر کسی شخص کی نیت میں کبر و غرور یا شیخی نہ بھی ہو تب بھی ٹخنے سے نیچے تک
 پانچامہ، تہ بند یا عبا پہننا اس وعید میں داخل اور ممنوعات میں شامل ہے کیونکہ ایسا لباس متکبرین اور اصحاب
 شیخت کا شعار ہے البتہ حضرت صدیق اکبرؓ کے سوال کے جواب نے یہ مسئلہ حل کر دیا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر آزار
 یا عبا یا قمیص ٹخنے سے نیچے چلا جاتا ہے تو وہ قابل گرفت نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سلسلہ کی روایات میں لفظ ”خیلاء“ (غرور و شیخی) کا ذکر ہے اس
 اگرچہ آزار کی غرض کبر و شیخی اور اسی قسم کی دوسری مذموم وجہ میں تب تو یہ عمل ناجائز ہے ورنہ ممنوع نہیں ہے
 پس اگر کوئی شخص اپنے لباس کو ٹخنوں سے نیچے تک پڑا رکھنا اس لئے ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عہد
 حاضر کے فیشن میں شامل ہے اور اس کی خلاف ورزی جذبہ سوسائٹی کے طرز کے خلاف غیر مجذب عمل ہو
 تو اس کا یہ عمل امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک تمدن اسلامی کے احکام کی خلاف ورزی ہے
 اور اس کا عال یقیناً گناہ کا مرتکب ہے کیونکہ اس صورت میں یہاں وہی جذبہ کار فرما ہے جس کو نبیؐ محصوم
 (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ”خیلاء“ سے تعبیر فرمایا ہے۔

(ج) اور عورتوں کے لئے چونکہ ٹخنے کا ڈھانکنا ستر میں شامل ہے لہذا ان کا لباس اگر قدموں
 کے لئے بھی ساتھ ہے تو وہ قابل اعتراض نہیں ہے بلکہ مقصد ستر کو پورا کرتا ہے بلکہ اس حد سے آگے بڑھ کر اس قسم کا لباس جب کا
 ذکر سطور بالا میں شاہی لباس کے سلسلہ میں کیا گیا ہے عورتوں کے لئے بھی ممنوع ہے اور اسراف ”خیلاء“ اور لباس
 شہرت میں داخل ہے۔ (باقی آئندہ)

فتح ماندو

از ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر دکن کالج پونہ

ماندو سلاطین گجرات کا پایہ تخت نویں صدی ہجری کی ابتدا سے لیکر سلطان بابر ہمدرد کے آخر عہد تک رہا ہے۔ اس کے بعد وہ سلطنتِ مغلیہ میں مدغم ہو گیا۔ سلاطین گجرات والا وہ میں شروع سے ہی ٹھہرتا ہوتا رہتی تھیں اور اکثر اوقات طرفین کو فتح و شکست سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔ لیکن ۹۳۲ھ میں سلطان مظفر کو جو فتح نصیب ہوئی اسے گجرات کے مورخ نے اس طرح بیان کیا ہے۔

مظفر شاہ سلطان جہانگیر آئینہ تیغ اویہ بنائے کفر را ویراں و دین و شرع را نو کرد
چهار بخت ہمایوں کو دفع فلکۂ مندو بود تاریخ سال آں ہمایوں فتح مندو کرد

اس واقعہ کو اکثر مورخین نے اپنے اپنے مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے مگر حسن اتفاق سے اسی واقعہ کو ایک معاصر شاعر نے سلطان مظفر کے فرما پر نظم میں قلمبند کر دیا ہے۔ اس مسودہ کا نام خود مصنف نے کہیں نہیں بتایا ہے۔ البتہ بعد کے مصنفوں نے اسے خود بخود ”تاریخ مظفر شاہی“ سے موسوم کر دیا ہے جسے ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ احمد آباد میں بھولا ناتھ ساراکا لائبریری میں مچھوکی اس کتاب کے ایک نسخہ کے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اور میں نے اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ یہ کوئی ادبی مسودہ ہے کیونکہ اس میں تاریخ کی بنیاد پر ادبی چاشنی بہت زیادہ تھی۔ پھر میں نے اپنے محترم دوست پروفیسر شیخ محمد ابراہیم دارکی مدد سے اس توقع پر نقل کر لیا تھا کہ اگر کہیں اس کا دوسرا نسخہ بھی مچھوکی دستیاب ہو جائے گا تو مقابلہ کے بعد اس کو طبع

کرو یا جائے گا۔ مگر افسوس کہ اب تک کسی اور نسخہ کا پتہ نہیں چل سکا ہے۔ اس اہم مسودہ کا مصنف ایک شاعر ہے جو قانعی تخلص کرتا ہے اور صفحہ ۲ پر اپنے متعلق یوں لکھتا ہے۔

”وکیلینہ بے بضاعت و شکستہ استطاعت قافیہ کا از فنون فضل و کمال بے بہرہ و معجز قصو
معترف و بے قلبت بضاعت مفرست در بیان کیفیت آں بموجب فرمان واجب الادعان
سلطان سلاطین پناہ اہل ایمان تاج بخش گشتی شان منبع صدق و حفظا خلیفہ خدا اعظم اولیا
شرعی نماید۔“

اس کے بعد اشعار شروع ہوتے ہیں جن میں سے پہلا شعر یہ ہے۔

دکھو رشور و دست چو سنہ شہر علوی و نہایتہ صولت چو علی شیر خدائی
پھر پینتیس شعروں کے بعد لکھتا ہے۔

”و اگر بضاعت گاہ و رشور و دستہ ابراغ ذکر کیدہ و در سلک عبارت در دنیا ورزہ و دریں
فن شریف بچکا ہو با جی شروع نمودہ۔ اما چوں نظر کیا تاثیر حضرت شہر یار سخن پرور اعتماد تمام
است امید کہ سواد اوراق اس مناقب کہ بر چہرہ روزگار چوں خلے بر بندار خواں موجب زیاد
حسن و ملاحظت است نظر قبول اہل دانش و بینش مشرف گردد۔“

پھر پانچ شعروں کی ایک نظم ہے اور اس کے بعد سے سلطان مظفر کی روانگی بجانب قلعہ شادی آباد
(منڈی) کا ذکر ہے اور یہیں سے کتاب کا اہل مضمون شروع ہوتا ہے۔ غرض کہ مصنف نے اپنے متعلق وضاحت
کری ہے کہ اس کو ہمیشہ نظم سے واسطہ رہا ہے اور محض سلطان مظفر کے حکم سے اس نے نثر لکھی ہے۔ تعجب
ہے کہ بعض حضرات کو خود مصنف کی اس تصریح کے باوجود مغالطہ ہوا ہے اور انھوں نے تن کو اچھی طرح
پڑھے بغیر مرآۃ سکندری کے تشبیح میں یہ لکھ دیا ہے کہ اس مسودہ کا مصنف ملائی ہے مرآۃ سکندری کے مقدمہ

میں دو مظفر شاہی تاریخوں کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک تاریخ تو سلطان مظفر شاہ بانی سلطنت گجرات کے حالات پر مشتمل ہے اور دوسری تاریخ میں مظفر بن محمود کے حالات کا بیان و تذکرہ ہے لیکن مؤخر الذکر مظفر شاہی کے مصنف کا نام طباعت میں بجائے ملائی کے ملائی نظر آتا ہے۔ حالانکہ ڈاکٹر حبیب اللہ مدرس نے اپنے ایک مضمون میں اس کی تصریح کر دی ہے کہ یہ ایک ملائی طرف منسوب ہو کر ملائی بن گیا۔ تذکروں میں تلاش سے قانع تخلص کے دو شاعروں کا ذکر ملتا ہے ایک تو عہدِ جامی کے سخنوروں میں سے تھا۔ اور دوسرے قافی کے متعلق یہ بیان ملتا ہے: "قافی میر سید علی کا شی سر آمد سخنورانِ درخوش فکری و خوش تلاشی در اصفہان کمال عز و وقار بر در قبولیت تمام ہما بخاتمہ پاپاں آورد۔"

اگرچہ یقین سے نہیں محض قیاساً کہا جاسکتا ہے کہ مؤخر الذکر وہی قافی ہے جو کبھی ہندوستان میں تھا اور پھر وہ اصفہان چلا گیا تھا۔ جہاں وہ آخر عمر تک رہا۔ ہندوستان کے زائے قیام میں اس نے یہ سودہ لکھا جو عام لوگوں کی نظر سے نہیں گذر سکا اور اس بنا پر کسی نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔ میں نے حال میں ہی ایک مضمون بعنوان "مرآۃ اسکندری کا ایک خطوطہ اپنے کالج کے مجلہ میں طبع کرایا ہے۔ یہ خطوطہ ۱۳۳۲ھ کا یعنی اصل تصنیف سے تقریباً تین سال بعد کا لکھا ہوا ہے۔ جبکہ اس کا مصنف شیخ سکندر مغھوا بھی جہانگیر کی ملازمت میں تھا اور اس پر عتقاد والد ولہ والد نور جہاں کے ہاتھ کی تحریر ہے۔ اس خطوطہ کے مقدمہ میں ہمیں صرف تین تاریخوں کا پتہ ملتا ہے جو اس وقت مصنف کے پیش نظر تھیں یعنی

(۱) تاریخ احمد شاہی از طوی شیرازی

(۲) تاریخ محمود شاہی مصنف ایک فاضل

(۳) تاریخ بہادر شاہی

۱۳۵۸ھ و ۱۳۵۹ھ و ۱۳۶۰ھ میں ہندوستان کا تذکرہ ملتا ہے۔ Undiscovered pre-mughal source

۱۳۵۸ھ میں گشت میں ۲۳۹ سال شیخ انجن میں ۲۸۹ و تحفۃ الکرام میں ۲۳۶ - ۱۳۵۸ھ میں کن کالج ج ۲ نمبر ۳۳ - ۱۳۵۸ھ

حالانکہ مطبوعہ نسخہ میں مظفر شاہی نام اور دو تاریخوں کا ذکر ہے جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آگئی ہیں۔ میں نے خود مرآۃ سکندری کے تین مخطوطے معلی القاب نواب سرکار سالار جنگ بہادر کے کتب خانے میں دیکھے ہیں ان میں سب سے زیادہ مابعد کے زمانہ کا مخطوطہ سنہ ۱۱۳۵ھ کا مکتوبہ ہے اور اس میں وہی تین نسخہ موجود ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مخطوطہ میں ہے۔ ہاں بعض مخطوطے جو گذشتہ صدی کے لکھے ہوئے ہیں اور جو سنہ ۱۱۳۲ھ کے بعد کے معلوم ہوتے ہیں جبکہ مرآۃ سکندری پہلی مرتبہ طبع ہوئی تھی ان میں اسی طرح پانچ تاخروج ہیں۔ ۱۔

مصنف مرآۃ احمدی نے جہاں فتح ماندو یعنی مظفر شاہ کے سنہ ۱۱۳۲ھ کے واقعہ کا ذکر کیا ہے وہاں ایک تاریخ مظفر شاہی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ مرآۃ سکندری میں اس واقعہ کو بہادر شاہی کے حوالہ سے درج کیا گیا ہے۔ علاوہ انہیں جہاں مرآۃ احمدی میں تاریخ گجرات کے تاخیر بحث کی ہے وہاں بھی محض ایک مظفر شاہی کا تذکرہ ہے۔ اس سے اس بات کا بین ثبوت ملتا ہے کہ مرآۃ احمدی کے مصنف کو صرف ایک تاریخ مظفر شاہی متعلقہ فتح ماندو کا علم تھا جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ یہ کتاب خود مرآۃ سکندری کے مصنف کو نہ مل سکی اور اس بنا پر مرآۃ سکندری میں کسی ایک تاریخ مظفر شاہی بھی ذکر نہیں ملتا۔ جس سے دوسری کتابوں کی طرح اس کی تصنیف میں مردلی گئی ہو۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی اور مکمل تاریخ مظفر شاہی لکھی گئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچی ہو۔

اب میں نفس کتاب فتح ماندو کی طرف رجوع کرتا ہوں جس میں اگرچہ ادبیت کے علاوہ تاریخی مواد کم ہے لیکن جو کچھ بھی ہے وہ ذاتی مشاہیر پر مبنی ہے اور اس میں ان بعض مقامات کا نام آتا ہے جو اس عہد میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ ذیل میں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ نسخہ پٹنہ خاندان لائبریری کتب خانہ پیر محمد شاہ احمد آباد۔ ویبائی ایڈیشنک سوسائٹی۔
 ۲۔ مرآۃ احمدی مطبوعہ برودہ ج ۱ ص ۶۲۔ ۳۔ مرآۃ سکندری ص ۱۲۷۔ ۴۔ مرآۃ احمدی ص ۱۲۷۔

خلاصہ کتاب | سرفہ میں جب سلطان ناصر الدین شاہ مالوہ کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے مطابق شاہ کا تیسرا بیٹا محمود الملقب بہ محمود ثانی تخت نشین ہوا لیکن جب امر میں کچھ نزاع ہوا تو انھوں نے صاحب خان برادر سلطان محمود کو بادشاہ تسلیم کر لیا۔ اب محمود نے ایک ہندو راجپوت مدنی رائے سے مدد طلب کی۔ جس کی وجہ سے محمود کا میاب ہو گیا مگر ساتھ ہی اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مدنی رائے سلطان محمود پر بہت حاوی ہو گیا اور اس نے ایک اسلامی سلطنت میں ایسے امور شروع کر دیے جن کا امتیصال لازمی تھا چنانچہ سلطان مظفر کو جو اس وقت محمد آباد جا پانیپت میں تھا اطلاع پہنچی کہ سلطان محمود پر مدنی رائے کا اس درجہ قبضہ ہو چکا ہے کہ مسجدوں کی بے حرمتی اور عورتوں کی عصمت دری تک کی نوبت آگئی ہو۔ بادشاہ مظفر محمد آباد سے روانہ ہو کر فتح آباد (دہلی) میں خیمہ فگن ہوا تو یہاں اس کو قیصر خاں کے ذریعہ علم ہوا کہ محمود مدنی رائے سے تنگ آکر کھینچ گیا ہے۔ اسی اشار میں سلطان مظفر بمقام "شہر بانو" آگاہوں پہنچا اور یہاں قیصر خاں کو فوج کشی اور بشارتیں اس غرض سے عطا کئے کہ وہ ان کی مدد سے محمود خلی کو پھر تخت پر بحال کر دے اور خود گودہرہ میں قیام کیا۔ یہاں سے سلطان مظفر شاہ نے اپنے بڑے لڑکے سکندر خاں کو محمد آباد روانہ کر دیا۔ اور شہزادہ لطیف اور بہادر اپنے پدر بزرگوار کے ہمراہ رہے۔ اس کے بعد یہاں سے روانہ ہو کر مظفر آباد عرف بنی آیا جہاں قیام کر کے اس نے محمود خلی کے لئے عطیات اور تحائف روانہ کئے۔ پھر دنیا پور پہنچ کر قیصر خاں سے خلوت میں ملاقات کی اور اس کے عہدہ میں اضافہ کر کے مزید فوج اور ساز و سامان جنگ سے نوازا اور محمود خلی کو ایک تلوار بھی تحفہ دی سلطان مظفر یہاں سے روانہ ہو کر بھکھو آیا۔ اور یہاں اس کو اپنے فرزند سکندر خاں کی وفات کی اطلاع ملی تو اس نے یہیں مجلس تعزیت قائم کی۔ اور اسی مقام پر عید الاضحیٰ کی نماز ادا کی اور قربانی کے جانور ذبح کئے۔ اس کے بعد فوراً یہاں سے روانہ ہو کر وٹاپور میں فروش ہوا۔ اور افتخار الملک مجلس گرامی فتح خاں کو شرف باریابی بخشا۔ پھر بمقام دیولہ (دہلی) جا کر دم لیا۔ یہاں سلطان محمود خلی سے ملاقات ہوئی تو سلطان مظفر نے

اس کو چند ہدایات و نصائح کیں۔ اور ان کے علاوہ مزید عطیات سے بھی نوازا۔ اس مقام پر مدنی رائے کے بعض اعزہ و رفقا بھی یہ طور جا سوس محض حالات دریافت کرنے کی غرض سے آئے ہوئے تھے آخر کار رد ہار پہنچ گئے۔ جہاں مدنی رائے نے فوج کثرت جمع کر رکھی تھی اور خود رانا سا نگا سے مدد حاصل کرنے کے چوڑ چلا گیا تھا۔ سلطان مظفر کی فوج نے مدنی رائے کے لشکر کو شکست دی اور خود آگے بڑھ کر انجمیر (انچھدر) میں پڑاؤ ڈالا۔ یہاں سلطان مظفر نے گھوڑے پر سوار ہو کر شہر کا جائزہ لیا۔ اور پھر تمام فوج کو نوچوں پر متعین کر دیا اور قلعہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔

محاصرہ میں محصورین کی حالت اس درجہ نازک ہو گئی کہ سلطان مظفر سے کچھ مہلت کے لئے درخواست کی گئی تاکہ محصور سپاہی باہر جا سکیں اور قلعہ کو سلطان کے حوالہ کر دیں۔ اگرچہ سلطان کو ان لوگوں کی بات کا یقین نہ تھا تاہم اس نے ان کی درخواست منظور کر لی۔ ان لوگوں کو خیال یہ تھا کہ مدنی رائے خود چھوڑے افواج لیکر آجائیگا لیکن جب وہ نہ آیا تو انھوں نے سلطان سے مزید مہلت طلب کی۔ رانا سا نگا کی فوج اس وقت اجین پہنچ چکی تھی۔ سلطان نے مزید مہلت دینے سے انکار کر دیا۔ اور اپنی افواج کو قلعہ کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ پانچ دن کے اندر اندر ہتھیار سترھیاں اور ٹپیاں تیار ہو گئیں۔ اور چھپے دن تمام دشمنوں کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس خوشی میں فتح کے جھنڈے بلند کئے گئے۔ بادشاہ کے جتر کو اونچا کیا گیا اور اسی حالت میں منڈو کی مسجد ہوشنگ کی طرف فاتحین کا جاس روانہ ہوا۔

اب سلطان مظفر نے سلطان محمود خلجی کے پاس ایچی کے ذریعہ یہ پیغام بھیجا کہ ہم نے شہر کو کفار کی خباثت سے پاک و صاف کر دیا ہے کیونکہ ہمیں خدا کی توفیق اور اس کے فضل سے یہ استطاعت حاصل ہوئی تھی اس لئے اب آپ کو اپنا تخت سنبھالنا چاہئے۔

مظفر شاہ کردہ فتح منڈو کہ اول تخت گاہش دہار باشد

اگر پسند از تاریخ فتحش پریشانی ہمہ کفار باشد

قد فتح المند و سلطانتا

اس کے بعد سلطان محمود خلیج کی طرف سے ایک بڑی شاندار دعوت ہوئی اور سلطان مظفر
نمازِ ظہر ادا کرنے کے بعد اشد کا شکر ادا کرتا ہوا محمد آباد کی طرف روانہ ہو گیا۔ غرض کہ ۱۱ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ
سے ۱۲ صفر ۱۳۴۳ھ تک یہ فتح مکمل ہو گئی۔

عنقریب فتح منڈو (مظفر شاہی) مصنفہ قانع کا یہ تین مع ضروری حاشی وغیرہ کے شائع ہوگا
جس میں تمام تفصیلات درج ہیں جو اس مختصر مقالہ میں نہیں آسکتی تھیں۔

اعلان

یکم جون ۱۹۲۳ء سے تالیفات ندوۃ المصنفین کی قیمت حسب ذیل ہو گئی ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	فہم قرآن۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
تعلیمات اسلام اور سچی اقوام۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	غلامان اسلام۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	اخلاق و فلسفہ اخلاق۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
اسلام کا اقتصادی نظام طبع جدید مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	تقصیر القرآن حصہ اول۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
اسلام کا اقتصادی نظام طبع قدیم۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	وحی الہی۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔ ۲	بین الاقوامی سیاسی معلومات۔ ۱۰
نبی عربی صلعم۔	خلافت راشدہ۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
غیر مجلد ۱۰	

ناظم ندوۃ المصنفین دہلی

کیساوان ٹیلے نے لکھا ہے میں اور انگلستان کے پریسٹلی نے ۱۹۵۷ء میں آکسیجن کو علیحدہ کر کے اس کے خواص دریافت کئے اور بتایا کہ ہوا میں جلنے والی اشیا اس آکسیجن ہی کی بدولت جلتی ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ہوا کی دوسری گیس بھی دریافت ہوئی۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہوا ان گیسوں کا آمیزہ ہے۔ نیٹروجن آکسیجن آرگون کاربن ڈائی آکسائیڈ ہیڈروجن۔ نیون کرپٹون، سلیم اور زنون۔ اس فہرست میں گیسوں کے نام ان کی گھٹتی ہوئی مقداروں کی مناسبت سے ترتیب دئے گئے ہیں۔ سب سے کم مقدار زنیون کی ہے جو در کروڑ کعب فٹ ہوا میں صرف ۱ کعب فٹ ہے لیکن اس کے باوجود کہ ہوائی میں آکسیجن کی تیزی کو ہلکا کر تے ہیں۔ یہ دوسرے عناصر کے ساتھ ذرا شکل ہی سے ترکیب کھاتی ہے اسی لئے دھماکا و اشیا زیادہ تر اسی کے مرکب ہوتے ہیں۔ ہم ہوائی گیسوں کے کیمیائی خواص پر وقت صرف کرنا نہیں چاہتے۔ تقریباً ہر کعب لکھا آدمی ان سے واقف ہے یا ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ آرگون جو کسی عنصر سے بھی میل نہیں رکھتی، ان دنوں برقی چراغوں کے گولوں میں بھری جاتی ہے، جو عام طور پر گیس بھرے گولے کہلاتے ہیں۔ اس سے وہ جلد خراب ہونے نہیں پاتے۔ کیا عجب کہ آگے چلکر کرپٹون اور زنیون بھی اس کام میں استعمال ہوں۔

ہیلیم گیس اس لحاظ سے بھی ممتاز حیثیت رکھتی ہے کہ اس کو سناراض لاکھٹوں نے اٹھارہ سو پینسٹھ سنہ عیسوی میں زمین پر دریافت ہونے سے پہلے آفتاب کے ضیائی گرہ میں (جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے) طیف پیمائے کے ذریعہ دریافت کیا۔ زمین کے کوہ ہوائی میں سرولیم پلینے نے ۱۸۹۵ء میں اس کا پتہ چلایا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ ریڈیم، یورینیم، بھوریئم وغیرہ جیسے نابکار عناصر کے جواہر کے کستہ یعنی از خود شکست و رخیٹ ہونے سے خارج ہوتی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں بعض جگہوں پر زمین میں گہرے سوراخ کھودے گئے ہیں۔ جن میں سے یہ گیس بکثرت برآمد ہوتی ہے۔ اور چونکہ ہیڈروجن کے سوا باقی تمام گیسوں سے ہلکی اور اشتعال ناپذیر ہے۔ اس لئے ہوائی جہازوں کو کوہ ہوائی میں تیرانے کی غرض سے

ڈبوں میں بھر کر استعمال کی جاتی ہے۔

کرہ ہوائی میں ہلیم بیرونی فضلے بھی داخل ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی طرف دنیا نے سائنس نے اب تک بہت کم توجہ کی ہے۔ جب شہاب ثاقب ہوا میں جل کر خاک ہو جاتے ہیں تو ان کی ہلیم ساری کی ساری ہوا میں مل جاتی ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک شبانہ روز میں کم از کم بیس لاکھ شہاب ثاقب ہمارے کرہ ہوائی میں جذب ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی مجموعی کمیت سے زمین کے ٹھوس حصہ میں لکھو لکھو برس میں بھی کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہوتا۔ تاہم گیس فضا میں ہلیم کی مقدار ضرور کسی قدر بڑھ جانی چاہئے لگے چل کر ہم بتائیں گے کہ اس درآمد کے باوجود ہوا میں ہلیم کا تناسب کیوں متقل رہتا ہے۔

نیون کے دلفریب سرخ رنگ کے برقی چراغوں سے ہر شہری واقف ہے اس لئے وہ بکثرت تشریکے کاموں میں استعمال ہو رہی ہے۔ کرہ ہوائی کا دباؤ اگرچہ اہم ہلیم کو اچھی طرح معلوم تھا لیکن اس کی صحیح پیمائش ٹورنچلی نے سترہویں صدی کے ابتدائی قرن میں کی۔ اور رابرٹ بائل نے اس کے تیسرے قرن کے شروع میں ہوا کے ہچکا وے متعلق اپنا مشہور کلیہ دریافت کیا۔

سطح زمین کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ تازت آفتاب نے ہوا میں نقل و حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح طوفان باد و بالال کرہ ہوائی کی گیسوں کو باہم دیگر خوب ملائے رکھتے ہیں۔ اس لئے سات آنٹھ میل کی بلندی تک ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہ آنا تعجب کی بات نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کوہ ایورسٹ کی ساڑھے پانچ میل کی بلندی طے کرنے کے بعد کرہ ہوائی کا آبی بخار تقریباً سب کا سب برف وغیرہ کی شکل میں خارج ہو جاتا ہے اور سات میل کی بلندی پہ تو اس کا شائبہ ہی رہتا ہے۔ لیکن انسان کو لئے ہوئے پاس کے بغیر اٹنے والے غباروں کے ذریعہ مختلف بلندیوں کی ہوا کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں ان کی تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ ساڑھے بارہ میل کی بلندی تک بھی ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہیں آتا۔ البتہ اس کے اوپر آکسیجن کی کسی قدر کمی اور ہلیم کی بیشی محسوس ہونے

گتی ہے۔ شاید یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ اسٹیوٹیز نے ۱۱ نومبر ۱۹۷۰ء کو غبارہ میں ۱۳ میل بلندی تک پرواز کی اور ایک خالی از انسان امتحانی غبارہ رعینر کی نگرانی میں بمقام اسٹنگارٹ ۳۱ جولائی ۱۹۷۲ء کو ۱۹ میل بلندی کی ہوا کی خبر لے آیا۔ طیارہ کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ بلند پرواز ریزی نے ۲۲ اکتوبر ۱۹۷۲ء کو ۱۰ میل سے تجاوز نہ ہو سکی۔

امتحانی غباروں کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ بلندی کے ساتھ تیش میں کمی صرف ایک معین بلندی کی فضا تک ہی مشاہدہ ہوتی ہے جو ٹروپوپاز کہلاتی ہے۔ خط استوا پر اس کی حد ساڑھے دس میل ہے اور جوں جوں مقام کا عرض بلد بڑھتا جاتا ہے یہ بلندی گھٹتی ہے اور قطبین پر سات میل سے بھی کمتر رہ جاتی ہے۔ اس کے بعد کوئی تیس میل بلندی تک تیش میں نمایاں کمی نہیں محسوس ہوتی۔ یہ فضا اسٹریٹوسفیر کہلاتی ہے اس کے اوپر تیش بجائے گھٹنے کے بڑھنے لگتی ہے۔

طبعی مشاہدات سے پتہ چلتا ہے کہ اس فضلے کے اوپر اوزون کی ایک تیلی پرت ہے جو آفاقی کیمفشی رنگ سے کمتر طول موج والی شعاعوں کو جذب کر لیتی ہے اور اس طرح ہماری آنکھوں کو ان کے مضر اثر سے بچاتی ہے ورنہ سب آنکھیں اندھی ہو جاتیں۔ اوندوں آکسیجن کا ایک دوسرا اور اس سے زیادہ کیمیائی قابلیت والا روپ ہے جس کا سالمہ بجائے دو جو اہر کے تین جو اہر پر مشتمل ہے۔ جس بلندی پر ہوا کی تیش میں اضافہ شروع ہوتا ہے یعنی اسٹریٹوسفیر کے ختم پر وہیں سے غیر معمولی جدت کی آوازیں بھی جو سطح زمین سے منتشر ہوتی ہیں منعکس ہو جاتی ہیں۔ یورپ کی گذشتہ بڑی جنگ میں جب فلیئڈرز کے میدانوں پر ہتھیاروں سے سر ہوتی تھیں تو ان کی آواز آبلے برطانیہ میں نہیں سانی دیتی تھی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ دور مقاموں جیسے انگلستان کے وسطی خطوں کے باشندے اس کو صاف طور پر سن پاتے تھے۔ یہ معما اس وقت حل ہوا جبکہ بلند پرواز امتحانی غباروں کے ذریعہ اسٹریٹوسفیر کی بالائی فضا میں تیش کی ترقی کا پتہ چلا۔ اس ترقی تیش کی وجہ سے آواز کی موجیں مڑی چلی جاتی ہیں اور بالآخر منعکس ہو کر نیچے اتر آتی ہیں۔ اب ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۰۰ کیلو میٹر یعنی ۶۲۰ میل کی بلندی پر ہوا کی تپش ۶۰۰ درجہ مٹی ہے۔ سابقہ جنگ میں جرمنی کی ٹاگہ برتھا، ہاپرس پر گولے برسانے والی توپ کی دوری زندکار بھی تھا کہ اس کے گولے اسٹریٹو میفر میں ۲۴ میل بلندی سے گزرتے تھے۔

شہاب ثاقب کی روشنی اور ان کی بلندی کے مطالعہ سے بھی لندیمان اور فاس نے سلاطین میں نتیجہ اخذ کیا کہ اسٹریٹو میفر کے اوپر تپش بڑھنی چاہئے تاکہ اس کے اوپر کی ہوا ایک زیادہ کثافت کے خطہ کو ہمارے گرد جس بلندی پر شہاب ثاقب دیکھنے لگتے ہیں قلت کثافت کی وجہ سے دھک نہ سکیں گے۔ پہلے سمجھا جاتا تھا کہ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر ہوا کا جسم بالکل ساکن ہے اگرچہ اس کے سالمات منفرد طور پر نظر یہ متحرک کے بموجب ادھر ادھر ضرور اڑتے پھرتے ہیں لیکن شہاب ثاقب کی منور لکیروں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہاں کی ہوا بھی خاصی رفتار سے مختلف سمتوں میں حرکت کرتی ہے۔ شہاب ثاقب کوئی سو سو میل کی بلندی پر دھکنے لگتے ہیں اور ساٹھ ستر میل کی اونچائی پر ہنچ کر عموماً بجھ جاتے ہیں۔ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر بعض اوقات راتوں میں روپری رنگ کے چمکتے ہوئے ابر بھی دکھائی دیتے ہیں جن کی باسیت اور سپرائش کا لازماً جی حل نہ ہو سکا۔

لاسلکی خبر رسانی کے ابتدائی دور میں جب دریافت ہوا کہ اس کی موجیں زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک باوجود اس کی کروی شکل کے منتقل ہوتی ہیں تو یہ ماننا پڑا کہ وہ بھی فضا کی ایک کافی بڑی بلندی پر پہنچ کر منعکس ہو جاتی ہیں اس خطہ کو ہیوی سائنڈ کنکریٹ طبقہ یا ای لیر کہتے ہیں جو عموماً ۱۰۰ میل کی بلندی پر واقع ہے یہاں ریڈیو کی بڑی موجیں ہی منعکس ہوتی ہیں۔ انعکاس کا سبب ہوا کا ریونائریشن ہے یعنی اس کے جواہر کے منفی برق والے ذرات (ایلیکٹرون) مثبت برق والے ذرات (پروٹون) سے جدا ہونے لگتے ہیں۔ پس ریڈیو کی موجیں سیرھا جانے کے عوض مرکز یا آخر پہنچے اترنے لگتی ہیں اسی وجہ سے اس خطہ کو ایونو سفیر بھی کہتے ہیں۔ ۱۴۰ میل کی بلندی پر اپلٹن طبقہ یا (ایلف) میٹر شروع ہوتا ہے

جہاں سے چھوٹے طول کی لاسکی موجیں منعکس ہوتی ہیں۔

یہی کئی تجربے کئے جا چکے ہیں جن میں ایک مقام سے سمجھا ہوا لاسکی پیام زمین کے سارے محیط کے گرد کئی مرتبہ چکر لگا کر پیرامی مقام پر صدائے بازگشت کی طرح بار بار سنائی دیتا ہے۔ ریڈیو کی موجوں کی رفتار فوری کی رفتار یعنی ایک لاکھ چھاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ اس حساب سے فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ ریڈیو کی موجیں زمین کے اطراف کتنے بار چکر لگا کر واپس آئیں۔

بالائی ہوائ کے سکون اور بہت تپش کے غلط مفروضوں کی بنا پر پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ کرہ ہوائی میں پانچ چھ سو میل کی بلندی پر ہیڈروجن اور ہیلیم کے ہوا باقی سب اجزاء مقرر ہو گئے۔ لیکن طیف منائی مشاہدات صاف بتاتے ہیں کہ یہاں بھی نیٹروجن اور آکسیجن ہی موجود ہیں مگر نہایت رقیق حالت میں۔ ہماری زمین کے کرہ ہوائی کے سالمات کی رفتار فرار صفر درجہ مئی پر ۲۱ میل فی ثانیہ ہے۔ اگر رفتار سالمات اس کے پانچویں حصہ یعنی ۴ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو سالے زمین کے دائرہ کش سے کبھی بھی باہر نہ جاسکیں گے ہیڈروجن کے سالمات سب سے زیادہ تیز رفتار ہیں لیکن ان کو بھی اس معیاری رفتار تک پہنچنے کے لئے ۸۸ درجے مئی تپش درکار ہے۔ صفر درجہ پر ان کی ختی جذبہ وسط مربع رفتار صرف ۱۵ میل فی ثانیہ ہے پس واضح ہے کہ موجودہ حالت میں سطح زمین کے قریب کی گیس کا سالمہ فرار نہیں ہو سکتا لیکن کرہ ہوائی کے انتہائی بلند خطوں سے ہیڈروجن تھوڑی بہت اب بھی فرار ہو رہی ہے۔

ہیلیم کی جذبہ وسط مربع رفتار صفر درجہ مئی پر ۸۲ میل فی ثانیہ ہے جو ۴ میل سے بہت کم ہے لیکن ہمیں یقین ہے کہ اس وقت بھی ہیلیم کرہ ہوائی سے غائب ہوتی جا رہی ہے اور اگر زمین کے تابکار اشیا اور شہاب ثاقب سے اس کی تلافی نہ ہوتی تو اس کی مقدار مسلسل گھٹتی چلی جاتی۔ جس ذریعہ سے ہیلیم کے سالمات کی رفتار فوری رفتار سے بڑھ جاتی ہے اس کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے۔ ہم فنی دشواریوں کے باوجود اس کو نہایت آسان طریقہ پر سمجھا سکتے ہیں۔ کرہ افق کے انتہائی خوشنما مظاہر میں قطبین کی

روشنی ہے جو زیادہ تر زمین کے شمالی و جنوبی مقامات پر اندھیری راتوں میں ابر سے پاک فضا میں مشاہدہ ہوتی ہے۔ آسمان پر زمین کے مقناطیسی محور کے قطبین کے گرد ایک منور تاج نظر آتا ہے جس کا رنگ کبھی گلابی ہوتا ہے اور کبھی بنفشی۔ روشنی کبھی جھالروں یا پردوں کی شکل میں آویزاں نظر آتی ہے۔ یکایک بجلی کی طرح کوندتی ہے۔ آن کی آن میں مدہم پڑ جاتی ہے اور پھر فوراً تازہ دم ہو کر آنکھ مچولی کھیلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات یہ تماشا کمتر عرض بلد والی فضا میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ ۲۵ جنوری ۱۹۳۷ء کی رات کو انگلستان کے سواحل پر اس کا جلوہ انتہا درجہ دلکش بیان کیا گیا جس کی تصدیق اس کے فوٹو گرافوں سے ہوتی ہے ۱۹۳۷ء میں یہ منظر مصر اور ہندوستان میں بھی دکھائی دیا۔ ۲۵ ستمبر ۱۹۴۱ء کی شب کو آسٹریلیا اور سنگا پور جیسے مقامات پر جو خط استوا سے صرف ایک درجہ شمال میں واقع ہیں اور ۱۹۴۱ء میں جنوبی بحر الکاہل کے جزائر ساموآ میں جس کا عرض بلد ۱۴ درجہ جنوبی ہے اس کا جلوہ مشاہدہ ہوا۔

قطبی نور جو زمین کے سایہ میں دکھائی دیتا ہے نیلگوں ہے اور اس کا محل وقوع ۶۰° ۷۰° میل کی بلندی پر ہے۔ کسی مقام پر سورج افق سے کافی نیچے اتر آنے پر بھی زمین کی سطح سے چھ سو میل بلندی پر کی ہو اس کے نور سے مستفیض ہو سکتی ہے اور اس وقت بحالت شب مقام مذکور پر جو قطبی روشنی مشاہدہ ہوتی ہے اور بھی زیادہ لطف اندوز ہوتی ہے اس کا رنگ گلابی ہے اور اس کے کطیف میں آکسیجن اور نیتروجن کے ایسے خطوط بھی مشاہدہ ہوتے ہیں جو عام طور پر ان گیسوں کی معمولی کثافت کی حالت میں ممنوع متصور ہیں۔ چھ سو میل کی بلندی پر ہوائی رقیق ہے کہ سالمات و جواہر کا تصادم کبھی آدمے ثانیہ سے پیکر ۱۰۔ ثانیوں تک محفل رہتا ہے۔ سالمات یا جواہر (خصوصاً آکسیجن کے) جب نور کے ایک مخصوص طیفی خط کی توانائی کو خارج کر کے مجازاً مدت ہائے مصرحہ تک سستالیتے ہیں تو کہیں دوسرے خط کی توانائی خارج ہو سکتی ہے۔ لیکن عین اس وقت اگر وہ سلیم کا کوئی جھلکتا ہوا سالمہ ان سے ٹکرا جائے تو آکسیجن کا جوہر بجائے طیفی خط کے ذریعہ اپنی توانائی کو خارج کرنے کے سلیم کے سالمہ کو اس شدت کی ضرب لگاتا ہے کہ وہ فراری رفتار کو

زیادہ سرعت کے ساتھ زمین کے دائرہ اثر سے باہر نکل پڑتا ہے اور ہمیشہ کے لئے زمین کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے اندھیری راتوں میں ابر سے خالی آسمان پر جو روشنی دکھائی دیتی ہے وہ فقط ستاروں ہی کی تصویر سے نہیں پیدا ہوتی اور نہ منطقہ البروج کے نور ہی تک محدود ہے بلکہ ہوا میں دن بھر کی جذب شدہ آفتاب کی روشنی ایک دوسرا جنم لیکر رونما ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے فوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن اور نیتروجن کے مصنوعہ طیفی خطوط قطبی نور کے خطوط کی طرح اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ ایسے نور کے لئے غیر قطبی نور نام تجویز ہو رہا ہے۔

اس تقریر کے آغاز میں کرہ ہوائی کے کیمیائی اجزاء کی جو تفصیل بتائی گئی وہ صرف دورِ حاضری سے متعلق ہے۔ زمین کا مادہ جب آفتاب سے گیس کی شکل میں نکل کر منجمد ہونے لگا تو اس میں وہ تمام عناصر اسی تناسب میں موجود تھے جو آفتاب کے ضیائی کرہ میں ہیں۔ لیکن بہت جلد تیزی پیش کی وجہ سے مستقل گیسوں کے اکثر سالمات فرار ہو گئے۔ جب تک زمین کافی ٹھنڈی نہ ہوئی۔ اس کے گرد کرہ ہوائی پیدا نہ ہو سکا۔ بالآخر جو کرہ ہوائی پیدا ہوا وہ زیادہ تر آبی بخار اور کاربن ڈائی آکسائیڈ ہی پر مشتمل تھا۔ آبی بخار رفتہ رفتہ سمندروں میں تبدیل ہوا اور اس کے بعد سے نباتات کا دور دورہ شروع ہوا۔ آفتاب کے کیمیائی شعاعوں کے زیر اثر نباتات ہوا کی کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن لیکر آکسیجن کو آزاد کرنے لگے اور اس طرح حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔

تلیخہ و ترجمہ

ترکی سٹیشن ۱۹۳۱ء سے

(۴)

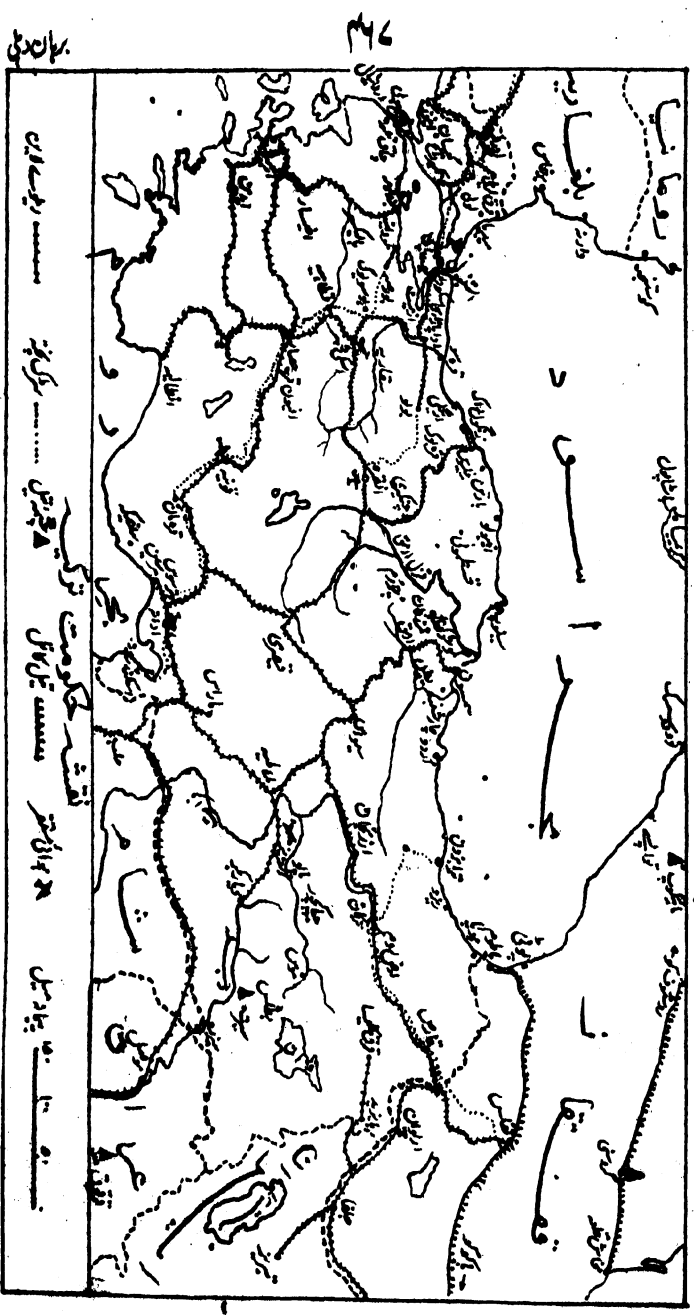
ذرائع ریل و رسائل

ریلوے لائن | موجودہ ریلوے لائن اور سٹرکیں جو ریل ورہائل کا ذریعہ ہیں ان کا نقشہ صفحہ ۴۴ پر دیا گیا ہے۔ اس موقع پر صرف یہ بتلانا ہے کہ سٹیشن ۱۹۳۱ء سے لے کر آج تک اس سلسلہ میں کتنی سپلائیں اور توسیعات • بروئے کار آئیں۔ جیسا کہ ہم گذشتہ مضمون کے ابتدا میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ استنبول بغداد ریلوے کے باقی ماندہ حصہ کی جو موصول بیجی (عراق) کے درمیان ۱۹۳۱ء میں تکمیل ہو چکی تھی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی کہ العزیزہ اور سرحد ایران توسیع شدہ لائن کی سپلائس مکمل ہو چکی تھی اور پہلے حصہ میں سٹرکلو میٹر یعنی العزیزہ سے لے کر پالونک کام شروع ہو گیا تھا اور مزید دوسرے حصہ کے نوے کلو میٹر میں جو پالو اور کیا کر کے امین واقع تھے ٹھیکے دیدیے گئے تھے۔ فروری ۱۹۳۲ء میں ریلوے لائن کا فیصلہ کیا کہ تک پہنچ چکا تھا اس لائن کی لمبائی جو موس سے ہو کر گذریگی تقریباً ۵۰ کلو میٹر ہوگی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں دیار بکر اور جھیل دان تک کا ایک دوسرا نقشہ تیار کیا گیا اور جھیل کو عبور کرنے کے لیے کشتیوں کا باضابطہ انتظام کیا گیا۔ فروری ۱۹۳۲ء میں دیار بکر سیر لائن کا کام ختم ہو چکا تھا اور یہاں سے سٹرکلو میٹر آگے یعنی سامان تک ریل کی لائن بچائی جا چکی تھی۔ اور لائن کا یہ حصہ آمد و رفت کے لیے کھل گیا تھا۔ یہ لائن رامدرغ تیل کے اس چٹے کے کام آتی ہے جس کا تھوڑے ہی دن ہوئے پتہ چلا ہے) اور جو دریائے باتمان کے علاقہ میں واقع ہے یہ دریائے دجلہ کا ایک معاون شمار ہوتا ہے۔ فیلیوس، زونگولداک۔ اریجلی لائن کی توسیع جو کوسلو کو جاتی ہے۔ امید کی جاتی تھی کہ ۱۹۳۲ء کے آخر تک ختم

ہو جائیگی۔ سیواس اور ارض روم والی لائن جولائی ۱۹۳۱ء میں پایہ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ جولائی ۱۹۳۱ء میں ایک ایسی لائن کی پیمائش ہو رہی تھی جس کا نام شمالی لائن رکھا جاتا اور جو ارض روم اور استنبول کے مابین ہوگی اور ادا پارازی۔ بولو۔ از میت۔ حیدر پاشا۔ سوہوچ۔ توسیہ۔ گمشو کا شے۔ مرزیفا۔ اماسیہ اور ترکان جو گرگریگی۔ اسی سلسلہ میں ایک دوسری لائن کی پیمائش کی اطلاع ملی تھی جو اکتوبر ۱۹۳۱ء میں ہو رہی تھی اور جو مودانیہ اور آفنگول کے مابین ہوتی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اس نفعیت کے ابتدائی کام با سو روک سے لے کر برصہ تک کی لائن کے لیے پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔

۵۔ سڑکیں | جمادی دوم میں تقریباً تین ہزار کلومیٹر لمبی سڑکیں بنائی گئی ہیں اور ان میں سے ۳۵۰ کلومیٹر سنہ ۱۹۳۱ء میں تیار ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مطلوبہ رقم سنہ ۱۹۳۱ء کے میزانیہ میں پاس کی گئی تھیں اور ایڈیٹوئل اور قرضہ ملی کے درمیان کی سڑکوں کی مرمت بھی کی گئی اور اسے جدید طریقہ پر درست کیا گیا سنہ ۱۹۳۱ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ ترابزون سے لے کر سرحد ایران تک جو سڑک ارض روم جو گرگریگی پر اس کی تکمیل سنہ ۱۹۳۱ء تک ہو جائیگی۔ اسی وقت یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ بظلمت اور کرتلان کے درمیان ایک سڑک زیر تعمیر تھی جو سائرٹ سے جو گرگریگی یعنی ماسی سال موٹو کی آمد و رفت کے لیے استنبول اور انقرہ کے درمیان ایک دوسری سڑک کی تکمیل کی توقع تھی یہ سڑک از میت ادا پارازی اور بولو جو گرگریگی پر جون ۱۹۳۱ء میں حکومت نے ریلنگ سے لے کر مرس۔ ترسوس اور اولوکسلا تک ایک پختہ تارکول کی سڑک تیار کرانے کے سلسلہ میں ٹھیکے دینے کا اعلان کیا تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ سنہ ۱۹۳۱ء کے تخمینے کے مطابق دس ہزار تین سو سڑکیں کی دست میں سے ۳۳۸۰ میل میں پہلی ہوئی سڑکوں کو مرمت کی ضرورت تھی۔

ہوائی راستے | استنبول، انقرہ اور از میر کے درمیان ہوائی جہاز چلتے ہیں لیکن یہ راستے ۱۰ نومبر یعنی موسم سرما میں بند ہو جاتے ہیں۔ نومبر سنہ ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی تھی کہ سنہ ۱۹۳۱ء میں انگریزوں نے جہاں ایک جدید طیارہ تیار ہو چکی تھی ایک نئی ہوائی اسروس مکمل جائیگی۔



بندرگاہیں | شاید یہ امر کبھی سے خالی نہ ہو کہ ماہ ستمبر سے لے کر ماہ مئی تک ترکی کی بحر اسود کے بندرگاہوں میں سے کوئی بندرگاہ خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ یہاں کی پرسکون فضا صرف ایک گھنٹہ میں ایک نہایت خوفناک طوفان میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس ساحل پر ارگلی اور سینوپ بہت ہی محفوظ بندرگاہ ہیں۔ ارگلی شمال کی جانب سے محفوظ ہے اور سینوپ سمندر لاوا کی چٹانوں سے۔ یہاں سسون ریلوے کا ایک اہم کاروبار نقطہ ہے، لیکن یہاں آنے والے بار برداری کے جہاز ساحل سے دور کھڑے ہوتے ہیں اور مال چھوٹی چوٹی موٹر کشتیوں میں اُتارتے ہیں۔

فوج | اگرچہ ترکی اس وقت کسی ملک سے برسرِ پیکار نہیں ہے لیکن اس کی فوج تقریباً جنگی دور کی تعداد کے قریب قریب ہے۔ فوج کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہے۔ تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں فوجی خدمت کے لیے قید عمر میں تین سال کی تخفیف کر دی گئی یعنی اب بیس سال کے نوجوان فوجی خدمت کے لائق شمار کیے جاتے ہیں اور خدمت کی مدت چھ بیس سال ہے۔ اور اب بہت سے ایسے لوگ جو پہلے فوجی خدمت سے بری کر دیے گئے تھے لام پر بلا لیے گئے ہیں۔ اس وقت ترکی تقریباً بیس لاکھ فوج کٹھی کر سکتی ہے۔ فوج اس وقت گیارہ رسالوں (جو ۶۳ ڈویژن کے برابر ہے) ایک بکتر بند گیڈ تین سوار ڈویژن اور سات قلعہ بند فوجوں کے دستوں پر مشتمل ہے۔

بحری فوج | ۱۹۳۸ء میں برطانیہ سے جتنے جنگی جہاز خریدے گئے تھے ان میں ۵۰ فیصدی مئی ۱۹۳۸ء تک ترکی پہنچ چکے تھے۔ پہلے یہ طے پایا تھا کہ ان جنگی جہازوں کو خود ترکی کے ملاح برطانیہ جاکر ٹریننگ لیکن جب ”رفاہ کو جو ترک ملاحوں کا ایک دستہ لے کر برطانیہ جا رہا تھا، ساحل ترکی کے قریب تارپڈو کا نشانہ بنا کر ڈوب دیا گیا تو خود برطانوی ملاحوں نے تباہ کن (۱۳۶۰ ٹن) دو آب دوز کشتیاں (۶۸۳ ٹن) دو سٹرنگس بچانے والے جہاز (۳۵۰ ٹن) اور چند دوسرے قسم کے جہاز اور کشتیاں اسکندرونہ کے بندرگاہ پر پہنچا کر حکومت کے حوالے کیا۔ نقصانات سے پہلے ترکی کی بحری فوج ایک جنگی جہاز دو ہلکے

گشتی جہاز چوتھ ۱۹۱۳ء میں تیار ہوئے تھے اور ان میں سے ایک فوج کی تربیت کے لیے استعمال ہوتا ہے، چھ تباہ کن، گیارہ آبدوز کشتیاں، دو ہلکی کشتیاں تین موٹر تارپیڈ کشتیاں، تین سرنگیں ہٹانے والے اور پانچ سرنگیں بچھانے والے جہاز، دو چھوٹے جنگی جہاز، دو سرنگیں ہٹانے والی چھوٹی کشتیاں ایک پھانٹش کرنے والا جہاز، ایک تیل لجانے والا جہاز اور ایک کولڈ لیجانے والے جہاز مشتمل تھی جولائی ۱۹۲۲ء میں آبدوز کشتی سلداری (۱۲۰۰ ٹن) ایک حادثہ میں در دانیال کے قریب ڈوب گئی اور اسی ماہ میں تیل لیجانے والا جہاز انطارس (۳۰۰ ٹن) تارپیڈ و کانٹائنر بننے کے بعد طرابلس کے ساحل پر جا لگا برقا سے جہازوں کے بھیجنے کے بعد اب بحری فوج کی تعداد میں کافی اضافہ ہو گیا ہوگا

ہوائی فوج ترکی کی موجودہ ہوائی طاقت کی کوئی معتبر تعداد موجود نہیں۔ سنہ ۱۹۲۰ء کی تعداد ۳۰۰ تھی اور ہوا بازوں کی تعداد ۸۵۰۰ لیکن اس وقت طیاروں کی تعداد سنہ ۱۹۲۰ء سے کہیں زیادہ ہو گئی۔ اس وقت ادارہ، انقرہ، اسکی شہر، استنبول، قونیہ، اڈریا نول، ازبیر اور العزیز میں ہوائی اڈے ہیں اور جولائی ۱۹۲۲ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ سمسون، سیواس، ایون قرہ حصار میں نئے ہوائی اڈے چند ماہ میں تیار ہو جائیں گے، ہوائی طاقت براہ راست جنرل اسٹاف کے تحت ہے۔ ایک انجن طائر ترکی کے نام سے سنہ ۱۹۲۰ء میں بنائی گئی تھی تاکہ عوام میں ہوا بازی کا اشتیاق پیدا کیا جائے۔ ملک کے ہر گوشے میں اس انجن کے کیمپ ہیں اور اس کے ذریعہ ہزاروں مردوں اور عورتوں کو ہوا بازی، ہوائی چھتریوں سے اترنا اور گلاڈنگ سکھا دی گئی ہے۔ ترک ہوا بازوں کے کئی دستے برطانیہ میں تربیت حاصل کرنے کے لیے گئے تھے اور مئی ۱۹۲۲ء میں ۲۲ ہوا بازوں کا ایک چھوٹا سادہ تربیت حاصل کرنے کے لیے استنبول سے انگلینڈ روانہ ہوا تھا۔

جہاز جہاز | سنہ ۱۹۲۰ء میں ترکی کے تجارتی ہوائی جہازوں کی تعداد ۸۵ تھی (مجموعی وزن ۲۲۳۶۱ ٹن) جولائی ۱۹۲۲ء میں اطلاع ملی تھی کہ بائیں میں چند پرائیوٹ کارخانوں نے تجارتی جہاز بنانے کا کام

شروع کیا تھا۔ آبدوز کشتی سلداری اور تیل لہجانے والے جہاز انطادس کے علاوہ (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) ترکی کے حسب ذیل جہاز آبدوز کشتیوں کے حملے سے غرق ہو چکے ہیں۔ شفق (۵۵۰ ٹن) انیس (۲۲ ٹن) کینا قدیری (۱۳۳ ٹن) اودو ڈو چوٹی ہلکی کشتیاں (۳۰۰ ٹن) ایک موٹر کشتی شنکایا اور ایک چھوٹا ایئر بیجی۔

پریس | ترکی کے صحافی وفد کے پیش نظر ترکی کے چند اہم اخبارات کا ذکر شاید عجیبی سے خالی نہ ہوگا اس وفد میں ایم یاشین، ایم اسمہ دیاسی نامہ نگار اولوس، ایم سرتل، ایم داوور اور ایم لیان شریک تھے جمہوریت (ڈیٹرائٹ نادے) تصویر افکار اور سون پوسٹہ جرمنوں کے حامی ہیں۔ جمہوریت کی سب سے زیادہ اشاعت ہے۔ اقدام (ڈیٹرائٹ داوور) میں پروفیسر ملین محمودیوں کے مشورہ حامی کے مضامین شائع ہوتے ہیں اور یہ اخبار مجموعی حیثیت سے برطانیہ سے زیادہ محوریوں کا حامی ہے۔ برطانیہ کے حامیوں میں نئی مصلح (ڈیٹرائٹ یاشین اور شام کو نکلتے والا اخبار جر ہے۔ ایم یاشین اتحادیوں کے زبردست حامی ہیں۔ اگرچہ وہ جب کبھی ضرورت سمجھتے ہیں اتحادیوں کی سخت کمر بستی کرتے ہیں۔ وطن (ڈیٹرائٹ لیان) سون تلغراف (ڈیٹرائٹ بیجی) بھی برطانیہ کے حامی ہیں۔ تنان (ڈیٹرائٹ سرتل) مجموعی حیثیت سے اتحادیوں کی حمایت کرتا ہے۔ اولوس (ڈیٹرائٹ عطائی) ایک نیم سرکاری اخبار ہے اور حکومت کا ترجمان خیال کیا جاتا ہے۔ اقشام (ڈیٹرائٹ صادق) شام کو نکلتا اور وقت ایک غیر جانبدار اخبار ہے۔ ایم یاشین اور ایم عطائی دونوں ایوان ملی کے رکن ہیں۔

ادبیت

ثمرات

جناب نہال سیوہاری

قسمتِ دہریہ نقاب میرے مکاشفات میں
آئی ترانہ بار صبح محلِ کائنات میں
نغمہ کائنات ہوں میں ہمہ تن حیات ہوں
لے ہی اڑیں بربگ بو مجھ کو مری لطافتیں
ہاں وہی دل کہ آج ہے جو کرش خزانِ غم
تو بے جانتا ہے فخر، جودہ کھلا ہوا فریب
لے رہا آسمان حسنِ رخ و اٹھا اٹھا نقاب
شیردلوں کو عرصہ کرب و بلا ہے آئینہ
شرم سے ساز باز کیا جلوہ فگن ہو بر ملا
لے میرے شیخ خوش صفات بادہ ہر مانعِ نجات
عقل کا کیا چلے فسوں بات خرد کی کیا سنوں
یہ غم و درد کا وغورِ سخن پڑا اڑا سا نور
ندہر ایک غم ہے پاک چہرہ ہرے سے تانباک
مشق سے وہ دم کرم حسن کا دلبرانہ رم
شاعر شکر میں مقال، ہند کا مرد با کمال

جلوہ نما میں لاکھ صبح ایک سیاہ رات میں
محو ہے فرش ہو کہ عرشِ زمزمہ حیات میں
نوجہ زندگی نہ ڈھونڈو غیرے تخیلات میں
میں نہ اسیر رہ سکا قیدِ تعینات میں
ایک ہی پھول تھا کبھی دامن کائنات میں
نام کا غرنوی نہ بن دہر کے سومات میں
غرق ہو غرق لے زمین جوشِ تجلیات میں
جو ہر زندگی ہے فاش معرکہ ثبات میں
کوئی نہیں ترے سوا عرصہ نشِ جہات میں
ہر کوئی چارہ حیات عالمِ ممکنات میں
ذوب چکا ہوں لے جنوں تیرے تخیلات میں
بے کوئی بیشتر ضرور سینہ کائنات میں
زاہدِ کم نظر ہلاکِ مسئلہ نجات میں
اف وہ ادائے اجتنابِ عالمِ التفات میں
نغمہ سرا ہوا نہال، گلکدو نہات میں

غزل

از جناب الم مظفر نگری

شمع بزمِ حسن ہم پروانہ جاں باز ہم محفلِ ہستی میں ہیں دنیائے سوز و ساز ہم
 بر لبِ حسرت کی ہیں ٹوٹی ہوئی آواز ہم تو ہمیں سمجھے تو ہیں رازِ شکست ساز ہم
 پھر کوئی بیتابِ نغمہ مطربِ بزمِ ازل دیر سے بیٹھے ہوئے ہیں گوشِ برآواز ہم
 کائناتِ دل پہ باطل تھیں ہماری نازشیں سخت شرمندہ ہوئے آج اے نگاہِ ناز ہم
 پھٹ پھٹانے کو قفس کی تیلیاں ٹوٹیں تو کیا اب یہ صدمہ ہے کہ کھو بیٹھے پر پرواز ہم
 مترلِ جاناں کی جانب پاؤں بڑھتے ہی رہو گو حرمِ اور دیر سے سنتے تھو اک آواز ہم
 اڑ چلیں گلشن کی جانب آگئی فصلِ بہار کیوں ہوں پابندِ قفس لے قوتِ پرواز ہم
 اپنی گوناگوں حدیثِ غم سنانے کے لئے ہر زباں میں بے رہی ہیں حسن کو آواز ہم
 ایک غلط نغمے سے جس کے طورِ خاکستر ہوا اپنے پہلو میں لئے ہیں وہ شکستہ ساز ہم
 ہو گیا طے مسئلہ آغاز اور انجام کا آپ ہی انجام ہیں اور آپ ہی آغاز ہم
 بیکسی نے کر دیا اک دوسرا پیدا جرس کارواں چلتا رہا دیتے رہے آواز ہم

بے کہے بھی ہو رہا ہے فاش رازِ دلِ الم

خلوتِ حسرت میں ہیں فریادِ بے آواز ہم

دیار دوست پر

(عربی تاثرات)

از ڈاکٹر سید محمد یوسف ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی مسلم یونیورسٹی علیگندہ

یہ دیار دوست کے مٹنے ہوئے آثار ہیں دیکھ کر جن کو مری آنکھیں یوں گریہ رہیں
یاد اس محبوب کی ہر دفن ان کھنڈرات میں دل جگر جس کی جدائی میں مرے گلزار میں
آہ! یہ کیا کر دیا اسے گردشِ شام و صبح سچ ہو بیشک تیرے ہاتھوں یاں بھی لاجپار میں
آہ تو نے کیوں مٹا ڈالا اس عشرت گاہ کو اب نہ وہ ہنگامے باقی ہیں نہ وہ گھر بار میں
غم سے آتلبے کلیجہ منہ کو جب کرتا ہوں یاد ایک دن عشرت کدہ تھواب جو بے دیوار ہیں

غزل

از جناب باقر رضوی

بیداد و جوہرِ حسن کا شکوہ نہ کیجئے اپنے مذاقِ درد کو رسوا نہ کیجئے
ناوکِ فگن کی نیم نگاہی کا واسطہ بے چینی و خلش کا مداوا نہ کیجئے
آنکھوں میں آ کے قلبِ مرا خوں ہونے جاؤ عارض کو آنسوؤں سے بھگو یا نہ کیجئے
حاصل نہ ہو گا کچھ بھی بجز یاسِ بے دلی دنیا کی بات بات میں الجھا نہ کیجئے
ہو جائے الجھنوں سے نہ عادتِ گریز کی عالم کوئی خیال سے پیدا نہ کیجئے
یہ ہے غنیمتِ خواب و خور و دشمنِ طرب کم بختِ دل کے ناز اٹھایا نہ کیجئے
ٹوٹے نہ دلفریبیِ حق جہاں فروز ہر چیز کو قریب سے دیکھا نہ کیجئے
بے رنگیِ حیات و غم دہر کی قسم رنگینیِ بہشت گوارا نہ کیجئے

معلوم نہیں کیوں!

جناب میرافق کاظمی امرہوی

(۱)

بہوش، طرب کوش ہے، معلوم نہیں کیوں	غم لازمہ ہوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیہوش ہے، بیہوش ہے، معلوم نہیں کیوں	دل عشق میں خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
پھر دل میں کوئی عزم ہے معلوم نہیں کیا	پھر سینے میں اک جوش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر تارِ نفس پر وہ نعمتِ خفی ہے	دل بربطِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
صدرِ درہ پہلو دل بیتاب ہے، پھر بھی	صد شوق در آغوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیتابی جذبات نہاں سے دل مضطر	اک معشرِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر چند کہ ہم خاک ہوئے راہِ وفا میں	وہ پھر بھی جفا کوش ہے معلوم نہیں کیوں
قربان ہوا عشق، مگر حسن کی دنیا	احسانِ فراموش ہے معلوم نہیں کیوں

آتی ہے افق پھر کوئی آواز کہیں سے؟

عالم ہمہ تن گوش ہے معلوم نہیں کیوں

(۲)

کونینِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں	بیہوش بصد ہوش ہوں معلوم نہیں کیوں
آغازِ محبت کا مزہ یاد ہے لیکن	انجامِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں

پھر ہے دلِ مایوس میں ہیجانِ تنہا
 اب زیت ہر میری ہمہ کیف و ہمہ ستی
 احساسِ مسرت ہے نہ پروا مجھے غم کی
 لب بند، زبانِ گنگ، ہنگا ہیں متحیر!
 ہر چند وہ کرتے ہیں جفاؤں پہ جفا
 سب کچھ وہ کہے جاتے ہیں مجھ کو ہر محفل
 یہ ذوقِ عطا جوشِ رحمت تو نہیں ہے؟
 کیا نغمہ نواز آج بھی وہ ساز زل ہے؟
 میخانہ الٹ دے مرے پیلے میں ساقی
 اب تک ہمہ تن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 میں پھر بھی دعا گوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 ہر لمحہ خطا گوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 اب تک ہمہ تن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں

ہر چند افقِ لطف نہیں بزمِ سخن میں
 میں پھر بھی سخن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں

تصبر

(History of Early Muslim Political
Thought And Administration.

مسلمانوں کے ابتدائی سیاسی تخیل
اور سیاست کی تاریخ

مصنفہ پروفیسر مارون خاں صاحب شیرانی تقطیع کلاں ضحامت۔ ۲۹ صفحات ٹائپ جلی اور روشن
قیمت چھ روپے پتہ: شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور۔

مسلمانوں نے دنیا کے مختلف اور وسیع و عریض حصوں میں عرصہ دراز تک بڑی شان و شوکت اور
طمع و طمع سے حکومت کی۔ اور انفرادی طور پر بعض بعض حکمرانوں کا رویہ خواہ کچھ ہی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں
ہو سکتا کہ بحیثیت مجموعی ان حکومتوں کی بنیاد ایک مخصوص سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے ایک خاص فنی
خاکہ پر قائم تھی چنانچہ علماءِ سلف نے جہاں اور علوم و فنون پر تصنیفات کے عظیم الشان ذخیرے اپنی یادگار
چھوڑے ہیں۔ سیاست طرز جہاں بانی اور نظام حکومت و سلطنت پر بھی انھوں نے کافی کتابیں لکھی ہیں
لیکن اب جبکہ دنیائے علوم و فنون میں عظیم انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ اصطلاحات کچھ کچھ ہو گئی ہیں۔
پہلے جن چیزوں کو افسانہ سمجھا جاتا تھا اب ان کو مستقل علم و فن کے سلسلے میں ڈھال لیا گیا ہے۔ تمدنی
اور معاشرتی مسائل پر خالص علمی اور سائنسی طریقہ پر غور و خوض کیا جانے لگا ہے۔ اس بات کی ضرورت
تھی کہ مسلمانوں کے سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے خاکہ کا مطالعہ بھی جدید علم سیاست (Political
Science) کی روشنی میں کیا جائے تاکہ موجودہ طرز فکر کے ساتھ خالص علمی انداز میں ان مسائل پر گفتگو ہو سکے
مقامِ مسرت ہے کہ یہ محادثہ بھی جامعہ عثمانیہ جدید آباد کن کے صدر شعبہ تاریخ و سیاست کے حصہ میں آئی تھی
کہ انھوں نے اس موضوع پر ایک مفید پر از معلومات۔ اور بصیرت افروز کتاب انگریزی زبان میں لکھ کر پیش کی

اور پنجاب کے مشہور پبلشر شیخ محمد اشرف صاحب نے اس کو شائع کر کے اپنی روایتی شہرت اور اسلام کی علمی خدمت کی، کلاہ افتخار میں ایک اور طرہ کا اضافہ کیا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں اور ہائے حکومت میں سے ہر ایک ادارہ پر الگ الگ گفتگو کرنے کے بجائے اپنی بحث کو صرف اسلامی مفکرین و ارباب سیاست علماء کے افکار و آراء تک محدود رکھا ہے چنانچہ انھوں نے اس بارہ میں قرآن مجید کے احکام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی کے سیاسی رخ پر روشنی ڈالنے کے بعد الگ الگ ابواب میں ابن ابی الربیع - فارابی - ماوردی - امیر کیکاؤس - نظام الملک طوسی - امام غزالی - اور محمود گادان کے سیاسی افکار ان کے ماحول اور زندگی پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس التزام کی وجہ سے بحث کے متعدد ایسے گوشے تشہرہ گئے ہیں جو موضوع بحث کے ماتحت لائق ذکر تھے۔ تاہم کتاب اپنی موجودہ حیثیت میں بھی نہایت قابل قدر و لائق مطالعہ ہے۔

افسوس ہے طباعت کے غایت درجہ اہتمام کے باوجود عربی عبارتوں میں اور کہیں کہیں انگریزی میں بھی غلطیاں کافی رہ گئیں ہیں مثلاً صفحہ ۱۰ پر تہنی کے اشعار میں سے دوسرے مصرعہ میں اسخطت کے بجائے اسخطت اور ارجائہ کے بجائے ارضائہ تیسرے مصرعہ میں ”ھن کے بجائے من“ ہونا چاہئے۔ اسی طرح صفحہ ۱۵۳ پر دوسرے مصرعہ میں ”رحب الزراع“ کے بجائے ”رحب الزراع“ اور ”مُصطحا“ کی جگہ ”مضطلعا“ ہونا چاہئے۔ صفحہ ۳۵ پر ہزن حمیری کی جگہ ”یزن حمیری“ اسی طرح عمان (Amman) کے بجائے عمان (Uman) اور عکاظ کے لئے انگریزی میں (Akod) کی جگہ (Uka) ہونا چاہئے۔ پھر صفحہ ۶۴ پر حضرت زینب کو عبد المطلب کی صاحبزادی لکھا بھی صحیح نہیں ہے۔ آپ عیش کی بیٹی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوپتی زاد بہن تھیں۔ صفحہ ۱۰۹ کے حاشیہ میں مدینہ (Madinat) کی بجائے مدنیہ (Madaniyah) اور صفحہ ۱۷ کے حاشیہ میں ”الماوردی“ کی جگہ ”الماوردی“ ہونا چاہئے۔ پھر بعض جگہ انگریزی الفاظ بھی غلط چھپ گئے ہیں مثلاً صفحہ ۷۷ سطر میں

”His“ کے بجائے ضمیر مونث ”Her“ ہونا چاہئے۔ یہ تو وہ غلطیاں ہیں جو کتاب کا مطالعہ کرتے وقت سرسری طور پر نظر میں آگئیں ورنہ غالب یہ ہے کہ اس نوع کی اور بھی غلطیاں ہوں گی۔ اس لیے کہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح کر دی جائیگی۔

احساس کمتری | از شیر محمد اختر صاحب تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ۔ قیمت ۸ روپے مکتبہ اردو لاہور۔

اس میں شبہ نہیں کہ احساس کمتری یا جذبہ معریت کو بچوں کے مستقبل کی تعمیر و تخریب میں بہت بڑا دخل ہے جو بچے کی ناسازگار ماحول میں ترتیب پانے کی وجہ سے شروع میں ہی اس کا شکار ہو جاتے ہیں وہ جوان ہو کر بھی کارزار حیات میں نبرد آزما ہونے کی استعداد کھو بیٹھتے ہیں اور چونکہ آج کل کے ماں باپ غموں اس کے اسباب سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ ان کی اولاد کس طرح احساس کمتری کے مرض میں مبتلا ہو کر اپنی بہترین صلاحیتوں کو برباد کر رہی ہے۔ لائق مصنف نے اسی ضرورت کے پیش نظر انگریزی زبان کی چند کتابوں سے جو ”نفسیات اطفال“ اور عام فطرت انسانی کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ مدد لیکر اس مختصر سی کتاب کو اردو میں مرتب کیا ہے جس میں احساس فروتری کی چھوٹی بڑی خصوصیات، اس کے پیدا ہونے کے اسباب و جراثیم اور پھر اس کے علاج پر مفید بحث کی گئی ہے کتاب موضوع کے اعتبار سے لائق مطالعہ اور انداز بیان کی حیثیت سے دلچسپ اور عام فہم ہے۔

سنہ ۱۳۲۲ کی منتخب نظمیں | تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپے شائع کردہ مکتبہ اردو لاہور۔

اس مجموعہ میں سنہ ۱۳۲۲ کی ان نظموں کا انتخاب ہے جو مختلف رسالوں میں شائع ہو چکی ہیں یہ نظمیں گنتی میں ۲۷ ہیں اور ان میں شبہ نہیں کہ جیسا کہ جناب مرتب نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے ان نظموں کو پڑھ کر ان جدید رجحانات و شاعرانہ احساسات کا بیک وقت اندازہ ہو جاتا ہے جو مختلف اندوئی اور بیرونی

اثرات کے ماتحت اردو شاعری میں روز بروز نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ادبی اعتبار سے ہم اس مجموعہ کی تمام نظموں کو سلسلہ کی بہترین نظمیں تسلیم نہیں کر سکتے۔ م۔ راشد اور میلاچی کی شاعری کو تو ہم آج تک نہیں سمجھ سکے کہ اس کو ادب کی کسی صف میں شمار کریں۔ تاہم جوش۔ روشن۔ اختر الایمان۔ جذبی۔ احمد ندیم قاسمی۔ اعجاز آزاد و غیرہم کی نظمیں ایسی ضروری ہیں کہ ان کو سلسلہ کی بہترین نہیں تو بہتر نظمیں ضرور کہا جاسکتا ہے۔

سوداوی | از رشید اختر صاحب ندوی تقطیع خورد و خنما صفت ۲۲۲ صفحات کتابت: طباعت اور کاغذ متوسط قیمت مجلد طائر گرد پوش خوبصورت پتہ: اردو بک سٹال لاہور۔

رشید اختر صاحب ندوی اردو میں ناول نگاری کے میدان کے نئے رہ نور ہیں۔ اس سے پہلے ان کے دو ناول شائع ہو چکے ہیں جو ہماری نظر سے نہیں گذرے۔ لیکن اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف میں کامیاب ناول نگار ہونے کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں۔ پلاٹ کی عمدگی اور خوبی کے ساتھ ان کی زبان بھی ان اسقام سے پاک ہے جو آج کل کے عام نوجوان افسانہ نگاروں میں پائے جاتے ہیں۔

اس ناول کے قصہ میں سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ عموماً عشق کا آغاز لڑکوں سے ہوتا ہے لیکن مصنف نے اس میں یہ دکھایا ہے کہ تین لڑکیاں رشیدہ حسینہ اور حسنا جو معزز گھرانوں سے تعلق رکھتی ہیں اور انگریزی تعلیم یافتہ بھی ہیں بیک وقت ایک نوجوان مگر کیرکٹر کے مضبوط اور فاسرشت نعیم پر عاشق ہو جاتی ہیں۔ رشیدہ نعیم کی بھوپلی زادہ ہیں ہے اس لئے دونوں کی منگنی بھی ہو جاتی ہے۔ حسینہ نعیم کے استاد کی جو بی بی یونیورسٹی میں پروفیسر میں بہت ہی چلتی بیٹی ہے۔ اور حسنا حسینہ کی پہلی۔ ایک معزز سرکاری عہدہ دار کی اکلوتی دختر نیک اختر ہے۔ نعیم خوش اخلاقی کی وجہ سے ان دونوں لڑکیوں سے محبت کرتا اور ان کی محبت کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ چنانچہ ان کے سچے وہ کشمیر بھی جاتا ہے

اور یہاں کی سرسبز و شاداب وادیاں ان کے نعماتِ محبت سے گونج اٹھتی ہیں لیکن اس کے باوجود اس کا دل رشیدہ کی محبت سے غافل نہیں ہوتا اور وہ تعلیم سے فراغت کے بعد اسی سے شادی کرنے کا عزم باجمرم رکھتا ہے۔ آخر کار ایک دن نعیم کو اچانک اپنی بہن کے خط سے اطلاع ملتی ہے کہ رشیدہ ایک حوالدار کے ساتھ گھر کا زیور وغیرہ لیکر فرار ہو گئی ہے۔ نعیم کو اس حادثہ سے اس درجہ تاثر ہوتا ہے کہ وہ دماغی توازن کھو بیٹھتا ہے اور پاگل خانہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ نعیم کے پاگل ہوتے ہی اس کی عاشق زار حسینہ نعیم کے خیال کو دل سے نکال باہر کرتی ہے اور جلد ہی ایک نوجوان بشیر سے شادی کر لیتی ہے جس سے وہ پہلے سیدہ منہ بات کرنا بھی پسند نہیں کرتی تھی۔ البتہ حنا راب بھی نعیم سے اسی طرح محبت کرتی ہے اور نعیم کی اس حالت کو دیکھ کر وہ خود بھی نیم پاگل سی ہو گئی ہے اور اب اسی کا محبوب ترین مشعلہ یہ ہے کہ وزارتِ پاگل خانہ جا کر گھنٹوں اُس سے بات چیت کرتی رہتی ہے۔

اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ موجودہ اعلیٰ طبقہ کی روشن خیالی نے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو آزادی کے ساتھ خلا ملانے کی اجازت دیکر ہماری معاشرت کے جسم کو کس درجہ مسموم کر دیا ہے۔ ناول کا قصہ فرضی ہی۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ آج اس قصہ کا مصداق ہزاروں خاندانوں میں نہیں پایا جاسکتا۔ فنی اعتبار سے مصنف سے بعض فروگزاشتیں بھی ہو گئی ہیں جو امید ہے مشقِ تحریر کی ترقی کے ساتھ ساتھ خود اصلاح پذیر ہو جائیں گی۔

اسلام کا اقتصادی نظام

تالیف مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیدواری

اس کتاب میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادیاں نظاموں میں صرف اسلام کا اقتصادی نظام ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اختلاف کا باعث پیدا کیا ہے۔ اس وقت اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ سرمایہ داری کی تباہ کاریوں سے نجات آئی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کونسا نظام ہے جو اختیار کر کے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے۔ آپ اگر اسلام کی اقتصادی دستوں کا مکمل نقشہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کتاب کو ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اپنے موضوع پر پہلی کتاب ہر صفحات ۲۶۴۔ قیمت جلد ۲۲ غیر جلد ۱۲

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

مترجم سید مفتی الدین صاحب شمس الام

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کلاڈ ڈیل کی اچھے تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے، ان کے ساتھ سوشلزم کے حالات اور اس کی موجودہ رفتار ترقی کے متعلق مترجم کی جانب سے ایک مبسوط اور مفصل مقدمہ بھی شامل ہے، کتابت طباعت کا غلظت نہایت عمدہ صفحات ۲۴۴۔ قیمت جلد ۲۲ غیر جلد ۱۲

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل علی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مضمون جس میں دارالافتاء کے مقاصد کی تشریح، حکم و تقضا کی مالی مشکلات کے حل، قاضیوں کے انتخابی شرائط اور ان کے تعلیمی نصاب پر بنیادیت اور جامع بحث کی گئی ہے۔ نیز مضمون کی تمہید میں موجودہ محاذوں لاکھ تمام قابل ذکر ذرات پر زبردست تنقید کی گئی ہے۔ صفحات ۴۸۔ قیمت ۳۔

مینجر ذوق المصنفین قروں باغ نئی دہلی

قواعد

(۱) برہان ہر انگریزی مہینہ کی ۵ تاریخ کو ضرور شائع ہو جاتا ہے۔

(۲) مذہبی، علمی، تحقیقی، اخلاقی مضامین بشرطیکہ وہ علم و زبان کے معیار پر پورے اُتریں برہان میں شائع کیے جاتے ہیں۔

(۳) باوجود اہتمام کے بہت سے رسالے ڈاک خانوں میں ضائع ہو جاتے ہیں جن صاحب کے پاس رسالہ نہ پہنچے وہ زیادہ سے زیادہ ۲۰ تاریخ تک دفتر کو اطلاع دے دیں، ان کی خدمت میں رسالہ دوبارہ بلا قیمت بھیج دیا جائیگا۔ اس کے بعد شکایت قابلِ اعتنا نہیں سمجھی جائیگی۔

(۴) جواب طلب امور کے لیے اگر کالٹ یا جوابی کارڈ بھیجنا ضروری ہے۔

(۵) برہان کی صفحات کم سے کم اسی صفحہ ماہوار اور ۶۰ صفحے سالانہ ہوتی ہے۔

(۶) قیمت سالانہ پانچ روپیے، ششماہی دو روپیے، بارہ آنے (مع محصول ڈاک) فی پرچہ ۸

(۷) منی آرڈر روانہ کرتے وقت کوپن پر اپنا مکمل پتہ ضرور لکھیے۔

جید برقی پریس دہلی میں طبع کرانہ موبی محمد ادیس صاحب پرنٹر و پبلشر نے دفتر سالانہ برہان قریباً دہلی سے شائع کیا

